فرتجوف شيئون

الإيمان والإسلام والإحسان

في مقارنة الأديان

ترجمة
نهاد خياطة

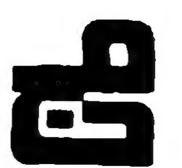
فرتجوف شيئون

الإيمان والإسلام والإحسان

في مقارنة الأديان

ترجمة

نهاد خياطة



المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع

الطبعة الأولى
1416هـ 1996م

المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع

بيروت - الحمرا - شارع أميل اده - بناية سلام
هاتف : 802428 -802407 -802296
ص. ب : 113/ 6311 - بيروت - لبنان
تلكس : 20680- 21665 LE M.A.J.D

حدود الانتشار الديني

في هذا الفصل، سوف نتناول بالدرس تلك المظاهر المتعلقة مباشرة بمسألة وحدة الصور (الأشكال) التي تشتمل عليها الأديان. مبتغين من وراء ذلك إظهار ما تنطوي عليه الشمولية الرمزية في هذه الصور من محدودية بإزاء الشمولية بمعناها المطلق. فالشواهد الصحيحة المنصبّة على الوقائع المقدسة ـ التي تقوم اضطراراً وبحكم تعريفها بتجلية الحقائق المتعالية ـ كما هو الحال في شخص المسيح، قد تصبح على شيء من الزيف حين نخرجها، بصورة مصطنعة، عن الاطار الذي رسمته لها العناية. فإطار المسيحية مثلاً هو العالم الغربي حيث المسيح هو «الحياة» ولا أحد سواه. لكن هذا الإطار قد كسرته الفوضى الحديثة بعد أن اتسعت «البشرية» من الخارج اتساعاً مصطنعاً أو كمّياً، مما نتج عنه أن فريقاً من الناس بات يرفض الاعتراف بوجود «مسحاء» آخرين، وفريقاً يخلص إلى نتيجة معاكسة إذ ينكر على يسوع صفته المسيحية. إن هذا لأشبه ما يكون، بعد أن اكتشفنا مجموعات شمسية أخرى، بما لو ذهب بعض الناس إلى القول بألاّ وجود لشمس غير شمسنا، بينما يذهب آخرون، وهم يرون أن شمسنا ليست وحيدة، إلى إنكار أن يكون ثمة شمس أصلاً وإلى القول بألاّ وجود للشمس على الاطلاق، ما دامت أي منها ليست وحيدة. إن الحقيقة بين هذين المذهبين: فشمسنا هي الشمس حقاً، وهي الوحيدة في مجموعتنا الشمسية التي هي منها بمنزلة المركز، ولما كان هناك كثير من المجموعات الشمسية، كان هناك كثير من الشموس بالتالي، وهذا لا يمنع أبداً، من ناحية ثانية، أن تكون كل منها هي الوحيدة تحديداً. كذلك الشمس والأسد وعبّاد الشمس والعسل والعنبر والذهب مظاهر طبيعية من المبدأ الشمسي، كل منها وحيد ومطلق على صعيده الخاص. ان تفقد هذه المظاهر صفتها الفردية عندما ننزع الحدود التي تحدق بهذه الأصعدة ونجعل منها أنواعاً

من مجموعات مغلقة أو من عوالم صغرى، وتظهر عندئذٍ نسبية هذه «الوحدانية»، إن هذا لا يتعارض مع كون هذه المظاهر، على صعيد كل منها وبسبب من هذا الصعيد، متواحدةً مع المبدأ الشمسي، فيما هو يلبسها الأزياء التي تناسب امكانيات الصعيد الذي ترتد اليه كل منها.

في «العهد الجديد» مقاطع معيّنة تسمح لنا بأن نستشف منها بأن «العالم» الذي نزل منه المسيح بمنزلة «المركز» متواحد مع الامبراطورية الرومانية التي كانت تمثل المجال الذي رسمته العناية الالهية لانتشار المدنيّة المسيحية وحياتها. في هذه النصوص، عندما يكون الموضوع موضوع «كل أمة تحت السماء» (أعمال الرسل: 5 ـ 11)، نجد الأمر لا يتعلق في الحقيقة إلا بالأمم التي كانت معروفة في العالم الروماني[1]. كذلك عندما يقال «ليس اسم آخر تحت السماء ممنوحاً للناس به ينبغي أن نخلص» (الأعمال 4: 12)، لا نجد سبباً للتسليم بأنه يجب علينا أن نفهم هذه «السماء» بأنها سماء أخرى غير السماء المشار اليها في الفقرة الأولى ـ اللهم إلا أن نفهم اسم «يسوع» بأنه تسمية رمزية «للكلمة» نفسها، بها يستطيع الناس أن ينالوا الخلاص، بصرف النظر عن الصيغة الخاصة التي يتخذها هذا الاسم الأزلي: «يسوع»، أو، «بوذا»، أو، أي اسم آخر.

تثير هذه الاعتبارات مسألة يتعذر علينا أن نمرّ بها مرّ الكرام، ونعني بها

---

(1) كتاب «اعمال الرسل» وهو يتحدث عن «رجال يهود أتقياء في كل أمة تحت السماء» لا يمكنه أبداً انه كان يريد بهم اليابانيين أو كان سكان البيرو أيضاً، بالرغم من أن هذه الأمم هي أيضاً من هذا العالم الأرضي الذي يوجد «تحت السماء»، ومع ذلك فإن نفس النص يبين في فقرة لاحقة ماذا يريد كتّاب «العهد الجديد» بهذا الجمع الذي أشاروا اليه على أنه «من كل أمة تحت السماء»: «نحن، الفريتيين والماديين والعيلاميين وسكان ما بين النهرين واليهودية وكبادوكية وينطس وآسية (الصغرى) وفريجية وبمفيلية ومصر ونواحي ليبية عند القيروان والغرباء من رومية واليهود والدخلاء والكريتيين والعرب، نسمعهم ينطقون بألسنتنا بعظائم الله» (الأعمال 2: 5 ـ 11). هذا المفهوم، الذي لم يكن بد من أن يكون غير مفهوم ضيق عن العالم الجغرافي، نجده وقد اشتملت عليه كلمات القديس بولس التالية: «قبل كل شيء أشكر الله بواسطة يسوع المسيح من أجلكم جميعاً (كنيسة روما)، لأن ايمانكم قد ذاع صيته في العالم أجمع». واضح أن الكاتب لم يكن يريد أن يؤكد أن ايمان الكنيسة قد ذاع صيته بين جميع الشعوب التي هي جزء من «العالم أجمع» الذي نعرفه اليوم.

مسألة نشاط المبشرين الذين يعملون خارج العالم الطبيعي المقدر للمسيحية، هل هو أمر غير مشروع بالمرّة؟ على ذلك ينبغي الأجابة بأن طريق المبشرين يحمل صفة التضحية، على الأقل من حيث المبدأ، بالرغم من أنهم يستفيدون مادياً من الظروف الشاذّة الناشئة عن التوسع الغربي على حساب مدنيات أخرى، ذلك التوسع الذي يرتد حصراً إلى التفوق المادي الساحق الذي نتج عن الانحراف المعاصر. ثم نقول، تبعاً لذلك، أن الحقيقة الذاتية لهذا الطريق تظل تحتفظ بمعناها الصوفي الذي يقوم بمعزل عن الحقيقة الموضوعية التي يتصف بها النشاط التبشيري. أما الجانب الايجابي الذي يستمده هذا النشاط من أصله الانجيلي فلا يمكن أن يتلاشى كلياً لمجرد تجاوزه حدود العالم المسيحي - وهذا ما حدث مع ذلك قبل العصر الحاضر ولكنه حدث استثناءً فقط وفي أحوال مغايرة تماماً - وتعدّيه على عوالم غير معدّة للهداية، بما هي «مسيحية» بدون يسوع المسيح، لكن ليس بدون «المسيح الكوني» الذي هو «الكلمة» التي توحي بكل «وحي». لكن هذا الجانب الايجابي من النشاط التبشيري لا يتبدّى في العالم الموضوعي إلا في حالات متفاوتة الاستثناء. أما لأن التأثير المنبعث من أحد القديسين أو من رفاته يتجاوز في قوته تأثيراً روحياً محلياً آخذاً في الاضمحلال بسبب مادية الواقع القائمة في المحيط المحلي، واما لأن المسيحية تتكيّف تكيّفاً أفضل مع العقلية الخاصة بأفراد معينين، الأمر الذي يفترض في هؤلاء قلة فهم لتقليدهم الخاص؛ كما يفترض وجود تطلعات روحية أو غير روحية لديهم تجيب عليها المسيحية بهذه الصيغة أو تلك. إن أكثر هذه الملاحظات تصح بالمفهوم المعاكس لصالح التقاليد غير المسيحية أيضاً، مع الفارق أن الاهتداء في هذه الحالة بالغ الندرة، ومردّ ذلك أسباب ليست في صالح الغرب أبداً:

- أولاً، لأن الشرقيين ليس عندهم مستعمرات ولا «محميّات» في الغرب، ولا عندهم بعثات تبشيرية بالغة الحماية.
- ثانياً، لأن الغربيين باتوا يميلون إلى الالحاد الصرف أكثر من التفاتهم إلى الروحانية الغريبة عنهم[1].

(1) غير أننا بدأنا نشهد، منذ منتصف القرن العشرين، ظاهرة تزايد الغربيين الذين أخذوا يتحولون إلى صيغ، صحيحة أو زائفة، من الحياة الروحية في الشرق.

أما فيما يتعلق بالتحفظات التي نبديها على النشاط التبشيري، فمن المهم ألا يغرب عن البال أبداً أنها لا تتصل بجانبه الانجيلي المباشر ـ فضلاً عن أن هذا الجانب يعاني من تضاؤل بل ومن انحطاط يرجع إلى الظروف غير الطبيعية التي أشرنا اليها ـ بل تتصل بتضامن التبشير تضامناً فعّالاً مع البربرية الغربية الحديثة.

نغتنم هذه المناسبة لكي ننبّه إلى أنه في العصر الذي بدأ فيه التوسع الغربيّ يمتد نحو الشرق، كان هذا الأخير قد دخل مرحلة من الانحطاط العميق، لكنه انحطاط يظل مع ذلك لا يقارن أبداً بانحلال الغرب الحديث الذي يرتد إلى مبدأ، على الأقل في ظل علاقة ثانوية، يقف من بعض الأوجه على النقيض من انحطاط الشرق. فانحطاط الشرق يتصف بالسلبية، وهو أشبه ما يكون بجسم أصابه الهرم بمرور السنين، بينما يتصف انحطاط الغرب بالايجابية والوعي والارادة، إن صح التعبير. وإن هذه الصفات لتوقع الغربي في وهم التفوّق الذي، إن أمكن وجوده فعلاً على صعيد نفساني معين، وهذا بفضل اختلاف أشكال انحطاطه التي أشرنا إليها توّاً، ما هو إلا تفوّق نسبي جداً، خصوصاً وإن هذا التفوق قد بلغ من الوهم حدّاً جعله يرتدّ إلى العدم أمام تفوق روحانية الشرق. ولعلنا نستطيع القول أيضاً أن انحطاط الشرق متأتٍ في الأساس عن «العطالة»، وانحطاط الغرب عن «الضلال»، وان رجحان العنصر العاطفي هو الذي يجعلهما متضامنين، ذلك الرجحان الذي ليس سواه ما يميز «عصر الظلام»، الذي يغرق فيه العالم كله، وهو العصر الذي تنبّأت عنه جميع التعاليم المقدسة. إن اختلاف شكل الانحطاط بين الشرق والغرب يفسر لنا، من جهة، ذلك الاحتقار الذي يكنّه كثير من الغربيين لدى احتكاكهم بالشرقيين ـ وهو احتقار، ويا للأسف، غير ناشئ دائماً عن مجرد التحامل مثلما هي عليه الحال في كره الشرق التقليدي ـ، ويفسر لنا، من جهة ثانية، ذلك الاعجاب الأعمى الذي يبديه أكثر الشرقيين بما فيه العقلية الغربية من ملامح إيجابية، فإنه غني عن البيان ان نقول أن الاحتقار الذي يبديه الشرق القديم لا يقوم تسويغه على أساس سيكولوجي، وبالتالي نسبي وقابل للأخذ والرد، بل بالعكس ان هذا التسويغ يقوم على أسباب روحية هي وحدها الأسباب الحاسمة. في نظر الشرق الذي لم يزل أميناً على تقاليده الروحية، لا يمكن أن يكون «تقدم» الغرب غير حلقة مفرغة وسعي لا طائل وراءه إلى

تجنب المآسي التي لا بد من وقوعها، وهذا لا يكون إلا على حساب ما يهب الحياة معناها.

بعد هذا الاستطراد، نعود إلى مسألة التبشير فنقول: أن يكون الانتقال من صيغة تقليدية إلى أخرى أمراً مشروعاً لا يمنع أبداً من وجود حالات من «الصّبأ» الحقيقي: فالصابئ هو من يبدل صيغته التقليدية بدون سبب مشروع. وبالعكس، عندما يكون ثمة «اهتداء» من صيغة تقليد صحيح إلى آخر، تكون الأسباب الداعية اليه ذات مشروعية شخصية أو ذاتية. وغني عن البيان انه يمكن الانتقال من صيغة تقليدية إلى أخرى دون أن يكون ثمة «اهتداء» حقيقي، وهذا يكون لأسباب من طبيعة باطنية، وروحية بالتالي. وعندئذٍ تكون الأسباب، التي أوجبت هذا الانتقال، مشروعة موضوعياً بمقدار ما هي مشروعة شخصياً، أو بالأحرى لا يعود بوسعنا أن نتحدث أبداً عن أسباب شخصية على وجه التخصيص.

رأينا فيما تقدم أن موقف الظاهرية من الصيغ الدينية الأجنبية يحدده عاملان، أحدهما إيجابي والآخر سلبي، وهما صفة الوحدة الملازمة لكل «وحي»، ونبذ لـ «وثنية» خاصة، بما هو نتيجة خارجية للوحدة. فبالنسبة للمسيحية مثلاً، حسبنا أن نضعها في حدود انتشارها الطبيعي ـ التي ما كانت لتتجاوزها إلا في حالات نادرة جداً لولا انحراف الحديث ـ حتى نعلم أن هذين العاملين لم يعودا يطبقان خارج حدودهما شبه الطبيعية، وإنما يجب أن يصار إلى تعميمهما، أي نقلهما إلى صعيد «التقليد البدئي» الذي لم يزل حياً في كل صيغة تقليدية صحيحة. بعبارة أخرى، ينبغي لنا أن نعرف أن بامكان كل صيغة من الصيغ الأجنبية أن تدعي هذه الوحدة وهذا النبذ للوثنية، أي أن كلاً منها، بحكم صحتها الداخلية، شكل من أشكال ما يمكننا تسميته باللغة المسيحية بـ «الكنيسة الخالدة».

لا يمكننا أن نبالغ في توكيد محدودية المعنى الحرفي للكلام الالهي المتعلق بالحوادث البشرية، أي في اقتصاره على الميدان الخاص بتطبيقه فيه بحسب القصد الالهي، ما دام المعيار لهذا القصد هو، في الأساس، طبيعة الأشياء ذاتها على الأقل في الأحوال الطبيعية، على حين أن المعنى الروحي الصرف وحده هو الذي ينبغي أن يكون ذا بعد مطلق، لا يستثنى من ذلك الأمرُ

بـ «تعليم جميع الأمم»، كما لا يستثني منه الكلام الآخر الذي لا يفوت أحداً محدوديةُ معناه الحرفي، الذي لاشك أنه ليس من مصلحة أحد أن يضفي عليه معنى غير مقيد بشرط. لنذكر، على سبيل المثال، النهي عن القتل، أو الأمر بتحويل الخد الأيسر، أو الأمر بعدم الاكثار من الكلام في الصلاة، أو الأمر بعدم الاهتمام بالغد، مع ذلك لم يبين المعلم الالهي أبداً الحدود المرسومة لهذه الأوامر حتى ليمكننا منطقياً أن ننسب اليها من المعاني ما لا يتقيد بشرط، مثلما يمكننا أن نفعل بالنسبة إلى الأمر بـ «تعليم جميع الأمم». على أننا لو قلنا هذا، لكان من الهام أن نريد بأن المعنى الحرفي المباشر، كلمة فكلمة، لم يشتمل عليه «تعليم جميع الأمم» وحسب، وإنما أيضاً كلمات المسيح الأخرى التي أشرنا اليها لتوّنا. وإن ملاك الأمر أن نعرف كيف نضع المعنى في مكانه الصحيح بدون أن نستبعد المعاني الأخرى الممكنة. ولو صح ان الأمر بـ «تعليم جميع الأمم» لا يقتصر على مناسبة وحيدة هي إنشاء العالم المسيحي، وانه يجب ـ تبعاً لذلك ـ أن ينطوي أيضاً، ولو بصورة ثانوية، على دعوة كل أمة يمكن الوصول اليها، لكان صحيحاً أيضاً أن الأمر بـ «تحويل الخد الأيسر» يجب أن نفهمه فهماً حرفياً في حالات معينة من الانضباط الروحي. إلا أنه من الأمور البيّنة بذاتها أن يكون هذا التفسير الأخير ثانوياً بقدر ما يكون التفسير الحرفي للأمر بـ «تعليم جميع الأمم» ثانوياً. ولكي نحدد بوضوح الفرق بين المعنى الأولِ والمعنى الثاني لهذا «الأمر»، نعود فنتذكّر بما قد بيّناه فيما تقدم من أن الهدف في الحالة الأولى هو هدف موضوعي على وجه الخصوص، من حيث أنه يتعلق بإنشاء العالم المسيحي، وأن الهدف في الحالة الثانية، وهو دعوة أقوام المدنيات الأجنبية إلى المسيحية، هو هدف ذاتي وروحي قبل كل شيء، بمعنى أن الصعيد الداخلي ينقله إلى الصعيد الخارجي، الذي ما هو إلا محل تحقيق التضحية (الفداء). ورب معترض يستشهد بقول المسيح: «هذه البشارة بالملكوت سوف يُكْرَزُ بها إلى العالم أجمع لتكون شهادة لجميع الأمم وعندئذٍ تكون النهاية». على ذلك نجيب: حتى وان كان هذا القول يُقْصَدُ به العالم كله لا العالم الغربي فقط، فإنه قول من قبيل النبوءة لا الأمر، ويتصل بأحوال دورية تزول فيها الفوارق بين مختلف العوالم التقليدية؛ بعبارة أخرى، نقول أن المسيح، الذي هو «كالكي ـ أواطارا» عند الهندوس، و«بوذى ساتوا ـ متريا» عند البوذيين، سوف يعيد إقامة «التقليد البدئي».

قلنا، فيما تقدم، أن الأمر الذي وُجِّهَ إلى الرسل بـ «تعليم جميع الأمم» هو أمر مقيّد بنفس الحدود التي تحدّ العالم الروماني، من حيث أن هذه الحدود قد أوجبتها العناية ولم تنشأ عن الاعتباط. وغني عن البيان أن مثل هذا التحديد لا يقتصر على العالم المسيحي وحده، فقد اضطر الاسلام أيضاً إلى الوقوف عند حدود مماثلة، ولنفس الأسباب. والحق أنه ان كان جميع المشركين من العرب قد وُضعوا أمام اختيار الاسلام أو الموت، فإن الاسلام قد تخلّى عن هذا المبدأ ما ان تخطّى تخوم جزيرة العرب. فالهندوس لم يكونوا موحدين[1]، وقد خضعوا لحكم المسلمين طوال عدة قرون، ومع ذلك لم يعمد ملوكهم، بعد أن تم لهم الأمر في بلاد الهند، إلى تطبيق هذا المبدأ الذي كان مفروضاً على الوثنيين حتى يومئذٍ. ثمة مثال آخر، هو التحديد التقليدي للعالم الهندوكي. غير أن ادعاء الهندوكية للعالمية، على مقتضى ما يتصف به هذا التقليد من ميتافيزيقية وتأمل، منطبع بطابع سكونيّ لا نجده أبداً في الأديان الساميّة. فمفهوم «سناتنا ـ ذرما»، أو، «الناموس الأبدي»، أو، «البدئي»، مفهوم ثبات لا مفهوم حركة، بمعنى أنه تبيان لحقائق لا تتطلّع إلى اجتذاب الناس اليها، كما هو الحال في المفهومات السامية المقابلة التي تنطلق من وجوب نقل الايمان الصحيح لمن لا يملكونه، على حين أن التقليد البراهماني ـ بحسب المفهوم الهندوكي ـ إنما هو «الحقيقة»، أو، «الناموس» الأصليان اللذان لم يعودا في ملكية الأغراب، اما لأنهم لا يملكون إلا نتفاً متفرقة منهما، واما لأنهم بدّلوا فيهما أو حرّفوا. ولذلك كان من غير المجدي السعي إلى هدايتهم، لأنهم رغم سقوطهم عن الـ «سناتنا ـ ذرما» غير محرومين من النجاة، لكنهم لا ينالون من الأحوال الروحية ما يناله الهندوس. من وجهة نظر هندوكية، لاشيئ يمنع أبداً أن يكون في «البرابرة» يوغيّون أو حتى «اواطارا» (أنبياء). والحق ان الهندوس يحترمون أولياء المسلمين والبوذيين والمسيحيين بدون تفريق التزاماً منهم بمفهوم مالشّا ـ أواطارا»، أو «التنزل

(1) الموحدون هم «أهل الكتاب»، أي اليهود والنصارى، الذين نزل عليهم الوحي ذو الروح الابراهيمي. ولعل من نافلة القول أن نضيف بأن الهندوس «وان لم يكونوا موحدين بالمعنى الساميّ، لم يكونوا أبداً من المشركين، ما دام وعي الوحدة الميتافيزيقية من خلال كثرة الصور غير المحدودة هو تحديداً من أبرز سمات الروح الهندوكي.

الالهي على البرابرة». فعندهم أن الولاية، أو القداسة، تحدث عند غير الهندوس، لكن بصورة أندر بكثير مما تحدث في رعاية الـ «سناتنا ـ ذرما»، التي اتخذت من أرض الهند المقدسة ملاذاً أخيراً لها[1].

ولعلنا نتساءل الآن ان كان دخول الاسلام إلى بلاد الهند مما لا يجب اعتباره تجاوزاً غير مشروع من الوجهة التقليدية، كذلك لعلنا نثير نفس السؤال بشأن الأجزاء التي اعتنقت الاسلام في الصين وجزر الهند. قبل الاجابة عن هذا السؤال، لا بدّ لنا من التوقف أولاً عند بعض اعتبارات قد تبدو بعيدة قليلاً عما نحن بصدده. يجب علينا قبل كل شيء أن نأخذ بعين الاعتبار ما يلي: لئن استطاعت الهندوكية أن تتكيف دائماً من الناحية الروحية مع الأحوال الدورية التي لم يكن لها بدّ من مواجهتها على مدى وجودها التاريخي، لقد أثبتت أنها لم تكن قط قليلة الحرص على الاحتفاظ بصفة «البدئية»، أو الفطرية التي هي أمر جوهري لهذه الحياة. ولقد تبدّى هذا الحرص في بنية الشكل على وجه الخصوص، رغم ما طرأ على هذه البنية من تعديلات ثانوية ظلت مع ذلك باقية بفعل قوة الأشياء، ومنها الانقسام الطبقي الذي لا يكاد يقف عند حدّ. غير أن هذه «البدئية»، أو الفطرية، المنطبعة كلياً بطابع السكونية والتأمل، بدت وكأن الزمان قد عفّى عليها، ابتداء من «لحظة» دورية معينة، وقد حدث هذا بتأثير الرجحان المتعاظم للعنصر العاطفي في العقلية العامة ـ بمقتضى ناموس الانحطاط الذي يحكم كل دورة من دورات البشرية الأرضية، مما أدّى بالهندوكية، في نهاية المطاف، إلى فقدان صفة من صفاتها الحيوية كلما أوغلت بعداً عن أصولها. ولقد بذلت محاولات كثيرة على الصعيد الروحي، كإنشاء الطريقة الطانطرية والبهاكتية، كما بذلت محاولات على الصعيد الاجتماعي، كتقسيم المجتمع إلى طبقات على ما أشرنا اليه توّاً،

(1) بل وجد في جنوب الهند منبوذ كان «اواطارا» للاله «شيفا»، هو الروحي الكبير «تيرو بالوبار»، الالهي، الذي تحترم بلاد الطامول ذكراه على الدوام، وقد خلّف كتاباً موحى اسمه «الكورال». هذا، واننا لنجد المعادل الهندوكي «للسناتنا ـ ذرما» في الآيات القرآنية التي تثبت انه ما من أمة إلا وقد بعث الله فيها رسولاً. وقول أهل الظاهر بأن الأمم كانت خليقة بأن تنبذ أو تنسى الوحي الذي نزل على كل منها لا يستند إلى أساس من القرآن نفسه.

كان الغرض منها جميعاً إعادة التناسب بين الفطرة الملازمة لكل تقليد وبين العقلية التي أخذ دور العاطفة بالتعاظم فيها، لكنها باءت جميعها بالفشل[1]. ومع ذلك لم يكن ثمة مجال أبداً لأن يحل محل الهندوكية صيغة تقليدية أخرى أكثر تكيّفاً منها مع الشروط الخاصة بالنصف الثاني من دورة «كالي ـ يوغا»، لأن العالم الهندوكي، في جملته، لم يكن بحاجة قط إلى تحول كلّي، ما دام وحي «مانو ـ ويواسواتا» ظل محتفظاً بدرجة كافية من الحيوية التي تكفلت بديمومة مدنيته. لكن، مهما يكن من أمر، فلا بدّ لنا من الاعتراف بما حدث في الهندوكية من وضع متناقض يمكننا وصفه بالقول أنه تميّز بالحيوية إجمالاً، بينما هو لم يبق كذلك في بعض جوانبه الثانوية. فقد كان لا بدّ لهاتين الحقيقتين من إحداث نتائجهما في العالم الخارجي، فكان من نتيجة الحيوية التي تمتعت بها الهندوكية تلك المقاومة الصلبة التي واجهت بها كلاً من البوذية والاسلام، وكان

---

(1) من علامات هذا الظلام ـ كما يبدو لنا ـ التفسير الحرفي للنصوص الرمزية المتعلقة بالتناسخ، وهو التفسير الذي أدّى إلى عقيدة التقمّص. كذلك نشأ عن هذه الحرفية وثنية واقعية لدى تطبيقها على الصور المقدسة. ولولا هذا الجانب الواقعي من الوثنية التي اتخذتها العبادة لدى عدد كبير من هندوس الطبقات الدنيا، لما استطاع الاسلام أن يحفر هذا الأخدود العميق في العالم الهندوكي. ولئن كان علينا أن نرجع إلى المعنى الحرفي في هذه النصوص، بغية الدفاع عن التفسير الذي يفضي بنا إلى التقمص، كان علينا منطقياً أن نفسر كل شيء تفسيراً حرفياً، وهذا يؤدي بنا إلى «تأنيس» فظ وحسب، وإنما إلى عبادة فظة وممسوخة للطبيعة المحسوسة المتعلقة بالعناصر والحيوانات والأشياء. ان يظل عدد كبير من الهندوس يفسّر حتى يومنا هذا رمزية التناسخ بحسب الحرف، إن هذا لدليل على الانحلال العقلي شبه الطبيعي في دور الـ «كالي ـ يوغا» الذي تنبأت عنه الكتب المقدسة. من ناحية ثانية، في الأديان الغربية (= غربي آسيا) نصوص تتعلق بأحوال ما بعد الموت يجب ألا نفهمها فهماً حرفياً؛ فنار الجحيم ليست ناراً فيزيائية، وحضن ابراهيم ليس حضناً جسدياً، والوليمة أو المأدبة التي تكلم عنها المسيح ليست مؤلّفة من الأطعمة الأرضية بالرغم مما للمعنى الحرفي من حقوق أيضاً، خصوصاً في القرآن. ثم لو كان التقمص حقاً لكانت جميع عقائد التوحيد باطلة، لأنها لم تشيد أحوال ما بعد الموت على هذا الأساس، لكن جميع هذه الاعتبارات تغدو غير ذات جدوى إذا عرفنا أن التقمص مستحيل ميتافيزيقياً. ثم لو سلمنا بأن روحياً هندوكياً أمكنه أن يفسر النصوص المقدسة المتعلقة بمسألة كوزمولوجية، كمسألة التناسخ مثلاً، تفسيراً حرفياً، لما كان في تفسيره دليل على ما ينقض روحيته، ما دام يمكنه أن يعرف الحقائق الكونية الصرفة، وأن يكوّن رؤية تركيبية صافية وداخلية عن الحقيقة الالهية. ولقد كان الأمر يختلف لو قامت دعوة روحي آخر على عرض أو شرح لعقيدة تكاد أن تكون مستبعدة من نطاق تقليد محدد في عصرنا الحاضر بسبب النواميس التي تحكمه.

من نتيجة الوهن الذي أصابها تعرّضها للموجة البوذية التي لم تكن إلا شأناً عابراً، ثم انتشار المدنية الاسلامية واستقرارها في بلاد الهند.

غير أن استقرار الاسلام في الهند لا يفسره وحسب كونه أكثر من الهندوكية تكيفاً مع الشروط العامة في هذه الألفية الأخيرة من «عصر الظلام»، بما هو أكثر ديانات الوحي الكبرى شباباً[1]، ويأخذ باعتباره رجحان الجانب العاطفي لدى الانسان بصورة أفضل، وإنما يفسره أيضاً السبب التالي:

يؤدي الانحطاط الدوري إلى شبه ظلام شامل، ويمشي جنباً إلى جنب مع تكاثر السكان، وخصوصاً عند الطبقات الدنيا. غير أن هذا الانحطاط ينطوي على ميل كوني إلى التكملة والتعويض، وهو ميل يعمل في قلب الجماعة على استعادة صفتها البدائية، ولو رمزياً. فمن ناحية، تصبح هذه الجماعة متخلخلة من كثرة الاستثناءات التي تثقّبها، ومن شأن هذا أن يوازي تكاثرها الكمّي، حتى لكأن الجانب النوعي الذي تنطوي عليه الجماعة لا ينصبّ إلا على حالات خاصة تعويضاً لها عن التخلخل الكمّي. ومن ناحية ثانية، تصبح الوسائل الروحية أيسر على المؤهلين من ذوي التطلعات الجادّة، ويرجع هذا إلى نفس قانون التعويض المذكور. فهذا القانون يتدخل حين تدنو الدورة البشرية التي يصلح لها نظام الطبقات قرباً من نهايتها؛ ولهذا السبب لا يميل هذا القانون إلى إعادة البشرية إلى ما كانت عليه في حالتها الأصلية رمزياً وفي حدود معينة وحسب، وإنما إلى اعادتها إلى ما كانت عليه قبل نشوء الطبقات أيضاً. جميع هذه الاعتبارات تسمح لنا بفهم الدور الايجابي والالهي الذي قام به الاسلام في الهند:

أولاً، امتصاص العناصر التي لم يعد لها «مكان» في التقليد الهندوكي بسبب الظروف الدورية الجديدة التي ألمحنا إليها آنفاً ـ ونعني بها العناصر التي تنتمي إلى الطبقات العليا على وجه الخصوص، وهي طبقات «الدويجاس».

---

(1) الاسلام هو الوحي الأخير في هذه الدورة البشرية الأرضية، كما أن الهندوكية تمثل التقليد البدئي من دون أن تتواحد معه مع ذلك، بما هي أقرب فرع اليه. وتبعاً لذلك أن يبين هذين الشكلين من التقليد (الاسلام والهندوكية) علاقة دورية أو كونية، وهي بهذه الصفة لا يمكن أن تكون شأناً عارضاً.

ثانياً، امتصاص عناصر النخبة من الطبقات الدنيا، مما يتيح لها رد الاعتبار أو الأهلية على نحو من المساواة البدئية أو الفطرية. فالإسلام، بما تمتاز به صيغته ووسائله الروحية من بساطة تركيب، أداة الهية معدّة لرأب صدوع معينة أمكن حدوثها في المدنيات الأقدم والأعرق، أو لمكافحة جراثيم التخريب التي عششت في صدوع تلك المدنيات، وما دخلت هذه المدنيات جزئياً في المجال الالهي لانتشار الاسلام إلا في ظل هذه العلاقة.

لكي لا نهمل جانباً واحداً من المسألة، نعود فنوضح هذه الاعتبارات على النحو التالي، مع احتمال لجوئنا إلى بعض التكرار: يجب أن تنتهي الامكانية البراهمانية بالتجلي في جميع الطبقات حتى فيما بين المنبوذين أنفسهم لا على نحو تمثيلي صرف وحسب، مثلما كانت عليه الحال دائماً، وإنما على نحو مباشر أيضاً بحيث تصبح الطبقة الدنيا في نهاية الدورة، كُلاً ما دامت تشكل «جزءاً» مما كان في الأصل، وهذا «الكل» هو أشبه ما يكون بالكلية الاجتماعية، والعناصر العليا من هذه الكليّة ما هي إلا «استثناءات سويّة». بعبارة أخرى، إن الطبقات في حالتها الراهنة تتبع مبدأ عدم التمييز، رمزياً وإلى حدّ ما، ما دامت الفروقات العقلية فيما بين الطبقات آخذة في التلاشي تدريجياً. أما الطبقات الدنيا، التي تكاثرت جداً، فتمثل الشعب كله في الواقع، وتحتوي بالتالي على جميع الامكانيات البشرية، على حين أن الطبقات العليا، التي لم تتكاثر بنفس النسبة، باتت تعاني من انحلال ظاهر جداً يتعدّى «فساد الأحسن هو الأسوأ». ومع ذلك، ولكي نتجنب كل التباس، ينبغي لنا أن نبين أن عناصر النخبة في الطبقات الدنيا ما زالت تحتفظ، اجتماعياً ووراثياً، بصفة «الاستثناء الذي يثبت القاعدة»، وانها لا تستطيع، لهذا السبب، أن تختلط بصورة مشروعة بالطبقات العليا، لكن هذا لا يمنع أبداً من أن يكونوا مؤهلين فردياً لاتباع الطرق الموقوفة عادة على الطبقات النبيلة. وهكذا لم يكن بدّ لنظام الطبقات، الذي ظل عامل توازن على مدى آلاف السنين، من أن يتصدع بنيانه في نهاية الـ «مها ـ يوغا»، على غرار ما أصاب المحيط الأرضي نفسه من اختلال. أما الجانب الايجابي الذي تنطوي عليه هذه الصدوع فيتكشف عن نفس قانون التعويض الكوني الذي كان في ذهن «ابن عربي» عندما قال، استناداً إلى أحاديث مختلفة مرويّة عن النبيّ، إن نار جهنم سوف تبرد في آخر الزمان. كل الذي بينّاه لا يتعلق بالطبقات الهندوكية

وحسب، وإنما بالبشرية قاطبة. فالصدوع التي كشفنا عنها في البنية الخارجية للهندوكية نجد لها ما يماثلها تماماً في كل صيغة تقليدية أخرى على هذه الدرجة أو تلك. أما التشابه الوظيفي في البوذية والاسلام بالنسبة إلى الهندوكية من حيث أن للتقليدين نفس الدور السلبي والايجابي معاً، فقد كان البوذيون، سواء أكانوا مهاينيين أم هنايانيين، على علم تام به إذا رأوا في الفتح الاسلامي الذي أخضع الهندوس لسلطانه عقاباً إلهيّاً على ما لحقهم هم أنفسهم من اضطهاد على يد الهندوس.

بعد هذا الاستطراد الذي لم يكن منه بدّ لتبيان جانب هام من جوانب انتشار الاسلام، نعود إلى مسألة أكبر أهمية، ألا وهي ازدواجية المعنى الملازمة للأوامر الالهية المتعلقة بأحوال البشر. هذه الإزدواجية نجدها مقدّرة في اسم «يسوع - المسيح». فالاسم «يسوع» - كما هو الشأن في «غوتاما» و«محمد» - يدل على الجانب المحدود والنسبي من تجلّي «الروح»، ويعيّن المحل الذي يقع عليه هذا التجلّي. أما «المسيح» - كما هو الشأن في «بوذا» و«رسول الله ﷺ» - فيدل على «الحقيقة الكونية» لهذا التجلّي، أي على «الكلمة» بما هي كذلك. وإننا لنجد هذه الازدواجية في التمييز بين «الطبيعة البشرية» و«الطبيعة الالهية» في المسيح، رغم أن اللاهوت لا يلتزم بوجهة نظر تسمح لنا باستخلاص جميع النتائج المترتبة عليه.

لئن كان رسل المسيحية قد فهموا المسيح والرسالة التي ندبوا لها بمعنى الاطلاق ان من المهم الاّ نردّ ذلك إلى تحديد عقلي، بل يجب علينا قبل كل شيء أن نأخذ بالحسبان ما اتصف به المسيح وكنيسته من صفة وحيدة في العالم الروماني، وبالتالي «مطلقة نسبياً». ولقد يبدو هذا التعبير متناقضاً في الصيغة، وانه لكذلك من الناحية المنطقية، لكنه يتفق مع الحقيقة، برغم ذلك: فالمطلق، هو أيضاً، يجب أن ينعكس «بما هو كذلك» في النسبي، فيكون هذا الانعكاس «مطلقاً نسبياً» بالقياس إلى الأشياء النسبية الأخرى. مثال ذلك، الفرق بين خطأين لا يكون أبداً إلا فرقاً نسبياً، على الأقل في نطاق علاقة الخطأ، من حيث أن أحدهما أكثر خطأ ليس غير، أو أنه أقل خطأ من الآخر. أمّا الفرق بين الخطأ والصواب فمطلق، لكن على نحو نسبي، أي بدون الخروج من الأشياء النسبية، من حيث أن الخطأ يتعذر عليه أن يستقل عن

الصواب، بما هو غير نفي مدان على تفاوت في الدرجة، بعبارة أخرى، إن الخطأ، بما هو غير إيجابي في شيء، يتعذر عليه أن يقف مع الصواب على قدم المساواة، وبصورة مستقلة عنه تماماً، وهذا يتيح لنا أن نفهم لماذا تعذّر وجود «نسبي مطلقاً»، لأن هذا «يكون» عدما، والعدم «لا يكون» على أي نحو من الأنحاء.

قلنا أن المسيح وكنيسته يتمتعان في الواقع بصفة وحيدة، وبالتالي «مطلقة نسبياً» في العالم الروماني. بعبارة أخرى، إن الوحدة المبدئية الميتافيزيقية الرمزية التي يتصف بها المسيح والفداء والكنيسة قد عبّرت عن نفسها اضطراراً بواسطة وحدة واقعية على المستوى الأرضي. ولئن لم يكن على الرسل أن يرسموا الحدود الميتافيزيقية التي تحيط بكل واقع، ولئن لم يكن عليهم ـ تبعاً لذلك ـ أن يأخذوا في اعتبارهم الشمولية التقليدية على صعيد الوقائع، إن هذا ليس معناه أبداً أن علمهم الروحي لم يكن، في الحالة المبدئية، يحيط بهذه الشمولية، وهي معرفة غير مفصلة على تطبيقاتها المحتملة على الممكنات المتعيّنة، كذلك العين التي تستطيع أن ترى الدائرة تستطيع أن ترى جميع الأشكال الهندسية الأخرى حتى ولو كانت هذه الأشكال غير موجودة والرؤية غير واقعة إلا على الدائرة. ومسألة أن نعرف ماذا كان عسى أن يقول الرسل أو المسيح نفسه لو أنهم قابلوا كائناً من مثل بوذا مثلاً، مسألة لا طائل تحتها، لأنها تتعلق بأشياء لا تحدث على الاطلاق بما هي مضادة لنواميس الكون. ولعلنا لا نخاطر إذا قلنا أننا لم نسمع أبداً عن مقابلات جرت بين قديسين كبار ينتمون إلى مدنيات مختلفة. لقد كان الرسل بحكم تكوينهم مجموعة فريدة في العالم المعدّ لتلقّي أنوارهم. ثم ولو سلّمنا بوجود مريدين أو فيثاغوريين أو سواهم قد دخلوا في دائرة تأثير «الرسل»، لكان غرق نور هذه الأقلية الضئيلة في بحر النور الالهي، واقتضى الأمر ألا يهتم الرسل بهؤلاء «الاصحاء»، لأن المسيح قد قال: «لم آت لأدعو صدّيقين بل خطأة» (متى 9: 13). من وجهة نظر مغايرة قليلاً، لكنها ذات صلة بنفس المبدأ المتعلق برسم حدود التقليد، نلفت الانتباه إلى أن القديس بولس، الذي كان من نشر المسيحية مثلما صار اليه عمر من بعد من نشر الاسلام، قد تجنّب التغلغل في نطاق هذه الصيغة الأخيرة من الوحي الذي اختصّته به العناية الالهية، بناء على فقرة فيها شيء من الغموض من أعمال الرسل (16: 6 ـ

8)[1]. إلا أننا، ونحن لا نتمسك بأن يكون للحدود المرسومة لانتشار دعوة ما نفس الأوصاف التي تتصف بها الحدود السياسية، والاعتراضات الهيّنة التي نتوقعها لا تصح على الصعيد الذي ينهض عليه تفكيرنا، نلفت الانتباه إلى أن عودة «رسول الأمم» نحو الغرب لا تقل في قيمتها الرمزية عن وقوف الاسلام عند حدود العالم المسيحي نفسه. بعبارة أخرى، أن الطريقة التي تروى بها هذه الحكاية، أعني تدخل «الروح القدس» و«روح يسوع»، والسكوت عن أسباب هذه الايحاءات، لا تسمح لنا بالتسليم بأن الامتناع عن الدعوة، والرجوع المفاجئ للرسول، لم يكن لهما غير أسباب خارجية من دون وزن للمبدأ، ولا تسمح لنا بمقارنة هذه الحكاية بأي تحول مفاجئ آخر طرأ على أسفار الرسول[2]. ثم ان يكون «آسيا» هو اسم المنطقة التي حصل فيها تدخل الروح لما يزيد في الصفة الرمزية للظروف المذكورة.

(1) «... وبعد أن طافا فريجية وغلاطية منعهما الروح القدس أن يبشرا بالكلمة في آسية ولما أتيا إلى ميسية حاولا أن يسيرا إلى بتينية فلم يأذن لهما روح يسوع فمرّا بميسية وانحدرا إلى تراوس» (أعمال الرسل 16: 6 ـ 8).

(2) هنا نبيح لأنفسنا أن نلفت الانتباه إلى أننا كنا نرجع إلى أمثلة محددة بدلاً من البقاء عند المبادئ والتعميمات، فليس في نيّتنا أبداً أن نقنع المخالفين من أصحاب الغرض، بل تبيان جوانب معينة من الحقيقة للذين عندهم استعداد للفهم؛ من أجل هؤلاء وحدهم نحن نكتب، رافضين الجدل العقيم لا لمن يخالفنا وحسب، وإنما لأنفسنا أيضاً. كذلك نرى من واجبنا أن نضيف أننا لا نتناول الوقائع التي نرويها على سبيل المثال بوصفنا مؤرخين، فهي لا تهم بحد ذاتها، بل لأنها تعيننا على فهم الحقائق المتعالية التي لا تقع أبداً تحت رحمة هذه الوقائع.

محدودية الظاهر الديني

إن وجهة النظر الظاهرية، التي تقوم على حصر الحقائق العليا فيها دون سواها، لا نجدها، بهذا المعنى الحصري، إلا في تقاليد التوحيد. ووجهة النظر هذه في الحقيقة ليست غير وجهة نظر المصلحة الفردية العليا، التي تمتد على كامل دورة الفرد، ولا تقتصر على حياته الأرضية وحسب. فالحقيقة الظاهرية أو الدينية محدودة بحكم طبيعتها، وهذا يرجع إلى محدودية غايتها. لكن هذا التحديد لا يؤثر مع ذلك في التأويل الباطني الذي تحتمله هذه الحقيقة، بما تتمتع به من شمولية في رموزها، أو - بالأحرى وقبل كل شيء - بما يتمتع به «الوحي» نفسه من طبيعة مزدوجة «داخلية» و«خارجية». يترتب على ذلك أن العقيدة الدغماطيقية هي، في آن واحد، فكرة محدودة ورمز غير محدود.

مثال ذلك عقيدة وحدة «كنيسة الله». هذه العقيدة لا بدّ لها وأن تستبعد المذهب الذي يقول بصحة الصيغ التقليدية المستقيمة الأخرى؛ لأن فكرة الشمولية التقليدية غير مفيدة لنجاة الفرد، بل ربما تكون ضارة بها. وهي لا بدّ مفضية بمن لا يستطيع الارتقاء إلى ما فوق وجهة النظر الفردية إلى التسوية فيما بين الأديان، وبالتالي إلى إهمال الواجبات الدينية، التي هي الشرط الأساسي للنجاة. ومن ناحية، يتعذر الاستغناء عن فكرة الشمولية التقليدية الضرورية من أجل سلوك الطريق الذي يوصلنا إلى «الحقيقة الكلية المحايدة». إن فكرة الشمولية هذه ليست مما لم يشتمل عليه، رمزياً وميتافيزيقياً، التعريف الدغماطيقي أو اللاهوتي لـ «الكنيسة»، أو، «الجسد السري للمسيح». أو، بعبارة أخرى، إن كان لنا أن نستخدم اللغة الدينية للديانتين التوحيديتين الأخريين، وأعني بهما اليهودية والاسلام، نقول إن فكرة الشمولية التقليدية

المستقيمة قد رمزت اليها الأولى، دغماطيقياً، بمفهوم «الشعب المختار»، وهو «اسرائيل»، ورمزت اليها الثانية بمفهوم «الخضوع»، وهو «الاسلام»، وهو نفسه مفهوم «سناتنا ـ ذرما» في الهندوكية.

وغنيّ عن البيان أن التحديد «الخارجي» للعقيدة ـ وهو التحديد الذي يمنحها صفتها الدغماطيقية ـ يظل تحديداً مشروعاً ما دامت وجهة النظر الفردية التي تتفق مع هذا التحديد تعبر عن حقيقة على صعيدها الخاص. وبسبب هذه الحقيقة النسبية يمكن وجهة النظر الفردية ـ بل يجب عليها ـ أن تكتمل على نحو ما بكل ما يفضي بها إلى حقيقة متعالية، لا بما فيها من سلبي تجاه منظور أعلى، بل بما فيها من محدود اقتضته طبيعتها. وبمقتضى هذه العلاقة، لا يعود المذهب الظاهري ـ أو بالأحرى الصورة أو الشكل بَما هو كذلك ـ لا يعود ينطوي على منظور مقيد عقلياً، بل يقوم بدور واسطة روحية تكميلية على نحو فذ، من غير أن يؤثر في استعلاء العقيدة الباطنية، من حيث أنه لم يُفرَضْ عليها تحديدٌ سببه المناسبة الفردية.

والحق، لا يجوز الخلط بين دور وجهة النظر الظاهرية والدور الذي يقوم به مذهب الظاهر بما هو واسطة روحية: فوجهة النظر الظاهرية تتضارب في الوجدان الواحد نفسه مع «المعرفة الباطنة»، إذ ما تلبث هذه الأخيرة حتى تحلّ الأولى، ثم تعود فتمتصّها عائدة بها إلى المركز الذي صدرت عنه. أما الوسائط الظاهرية فما تنفكّ تمدّناً بالفوائد، وهذا يتمّ بطريقتين: اما عن طريق نقل مضمون عقلي إلى نظام الباطن ـ وفي هذه الحالة تكون بمثابة دعائم «تنشّط» العقل ـ، وأما عن طريق قيامها بدور المنظم للنصيب الفردي من الكائن.

وعلى هذا، ليس الجانبُ الظاهري من تقليد ما غيرَ تدبير أحكمته العناية الالهية، ولا تجوز مُؤاخذتُهُ، لأنه ضرورة لا بد منها. ذلك أن طريق الباطن لا يعني غير قلة من الناس، خصوصاً في الظروف الراهنة من حياة البشر على هذا الكوكب، ما دام ليس أمام العامة خير من الطريق العادي يسلكونه لبلوغ النجاة. لكن ما يؤخذ على الجانب الظاهري ليس مجرد وجوده، بل سلطانه الطاغي. ولعلّه يرجع، في العالم المسيحي، إلى ما يتميز به الروح اللاتيني من «تدقيق» شديد يجعل عدداً ممّن لديهم استعداد لبلوغ «المعرفة الصرفة» لا

يقفون عند المظهر الخارجي من التقليد وحسب، وإنما يبلغ بهم مبلغ نبذ مذهب الباطن الذي لا يعرفون عنه شيئاً إلا من التخرّصات والتشنيعات، اللهم إلا أن يضلّوا في تيه العقائد الباطلة والوضعية، يلتمسون فيها ما لا يقدمه لهم مذهب الظاهر وما يظن أن باستطاعته أن يمنعه عنهم، وذلك عندما لا يجدون في هذا المذهب ما يتناسب وتفكيرهم[1].

والحق أنه عندما لا تعود وجهة النظر الظاهرية تحيا بالحضور الداخلي للباطن ـ وهي منه إشعاعه الخارجي وحجابه في آن واحد ـ، لا بد وأن يفضي بها ذلك إلى نفي نفسها، ذلك أن الدين بمقدار ما يتنكر للحقائق الميتافيزيقية و«الصوفية»، ويتجمد في دغماطيقية حرفية، لا بد له وأن يولد الكفر. والضمور الذي يصيب الحقائق من جرّاء حرمانها من «بُعدها الداخلي» إنما يقع عليها في هيئة زندقة أو إلحاد.

إن حضور النواة الباطنية في ديانة ذات صفة ساميّة تخصيصاً يضمن لها انتشاراً طبيعياً وحدّاً أعلى من الاستقرار. وهذه النواة، من ناحية ثانية، ليست أبداً جزءاً ـ ولو داخلياً ـ من مذهب الظاهرية، إنما هي تمثل ـ على النقيض من ذلك ـ بعداً شِبْهَ مستقلٍ عن هذا الأخير[2]. وما ان ينعدم هذا البعد أو هذه النواة حتى يتزعزع البناء التقليدي ويتقوّض ـ ولو جزئياً ـ وينتهي به الأمر إلى الاقتصار على أكثر عناصره خارجية، أي على الحرفية والعاطفية[3]؛ وهذا لا يكون إلا نتيجة لظروف غير عادية تماماً، بالرغم من كونها ضرورية على صعيد

(1) هنا نتذكر اللعنة التي صبّها المسيح على رؤوس علماء الناموس بقوله: «الويل لكم يا علماء الناموس فانكم أخذتم مفتاح المعرفة فلم تدخلوا أنتم والداخلين منعتموهم» (لوقا 11: 52).

(2) فيما يتعلق بالتقليد الاسلامي نورد فيما يلي ما قاله أحد أمراء الهند المسلمين: «إن غالبية غير المسلمين، بل وحتى كثير من المسلمين من الذين نشؤوا في بيئة ثقافية أوروبية نشأة تامة، ليجهلون هذا العنصر الخاص الذي يتميز به الاسلام ويشكل منه النخاع والمركز الذي يمنح صوره وفاعلياته الخارجية حياة وقوة، ويجعله يتمتع بقدرة عالية على نيل شهادة تلاميذ الديانات الأخرى بفضل ما ينطوي عليه مضمونه من صفة الشمول. (نواب. آ. حيدري حيدر نواز جونغ بهادور في مقدمة له عقدها بقلمه على «دراسات في التصوف» لخاجة خان).

(3) من هنا الرجحان المتعاظم لدور «الأدب» بالمعنى الهجائي في الجانب العقلي من جهة، وفي التقوى الحقيقية من جهة ثانية. ومن هنا أيضاً الأهمية المفرطة التي نمنحها لجميع أنواع الفاعليات التافهة ونحرص دائماً على إهمال «الشيء الضروري الوحيد».

كوزمولوجي. ولعل من أظهر معيارات هذا الانهيار التنكر للتفسير الميتافيزيقي أو الباطني، ونعني بذلك المعنى «الصوفي» الذي تنطوي الكتب المقدسة عليه، رغم ما لهذا التفسير من صلة وثيقة بكل ما في الشكل التقليدي موضوع التفسير من جوانب عقلية. كذلك أن من معيارات هذا الانهيار رفض الفن المقدس، أي الأشكال أو الصور الموحى بها والمرموزة التي يتوسل بها الجانب العقلي من التقليد لكي يشعّ من خلالها ويتصل بجميع العقول بواسطة لغة مباشرة لا حدود لها. لكن هذا كله ربما لا يكفي لكي نفهم لماذا يحتاج مذهب الظاهرية إلى مذهب الباطن احتياجاً غير مباشر، ولا نقول لكي يستطيع الوقوف على قدميه، لأن مجرد قيامه على قدميه ليس هو موضوع بحثنا، ولا كذلك صحة وسائله الموصلة إلى «اللطف» أو النعمة، وإنما لكي يبقى في الوجود في الأحوال العادية ليس غير. والحال إن وجود البعد المتعالي أو الداخلي في قلب صيغة تقليدية من شأنه أن يمدّها ـ بالاضافة إلى جانبها الظاهري بالذات ـ بنسغ حياة ذي جوهر شمولي، فارقليطي(*)، لولاه لانطوت على نفسها إنطواء كلّياً، وهي لو تركت تعتمد على مواردها المحدودة فقط، لأصبحت أشبه شيء بهيكل ضخم صفيق تعرّضه صفاقته بالذات إلى التصدّع والانهيار، كما يدل على ذلك تاريخ المسيحية المعاصر. بعبارة أخرى، عندما نحرم مذهب الظاهرية مما يوفره له البعد المتعالي من مداخلات معقدة لطيفة نجده، في نهاية المطاف، وقد انسحق بفعل الآثار الناجمة عن الحدود التي رسمها لنفسه حين تحيط به هذه الحدود من كل جانب.

وعندما ننطلق من أن أهل الظاهر لا يفهمون علم الباطن، وأنهم محقّون في ألاّ يفهموه، بل وحتى في أن يعتبروه كأن لم يكن، يجب الاعتراف لهم

(*) «الفارقليط» تعريب لفظي لكلمة يونانية الأصل ترد في الفرنسية بصيغة Paraclet. وقد جاءت هذه الكلمة في إنجيل يوحنا، الترجمة العربية، بصيغة «المعزّى»، أو، «روح القدس»، أو، «روح الحق» ـ المترجم ـ.

(يوحنا 14: 16 ـ 17، 26 و15: 26 و16: 7 ـ 8 ـ و 13 ـ 14 ـ 15). ويذهب جمهور علماء المسلمين إلى أن المراد بالفارقليط، المشار إليه في إنجيل يوحنا، هو الرسول العربي ﷺ مصداقاً لقوله تعالى في القرآن الكريم على لسان السيد المسيح (ع): «ومبشراً برسول يأتي من بعدي اسمه أحمد» (الصف: 6)، هكذا يؤكد الشيخ رشيد رضا في مقدمته التي عقدها على «انجيل برنابا». والمؤلف ـ شيئون ـ يذهب نفسه مذهب علماء الاسلام في هذا الموضوع.

بحق شجب جوانب معينة من الباطن تبدو وكأنها سلب لحقهم و«عار» يلحق بهم، على حدّ المقالة الانجيلية. لكن، كيف نفسّر تنكرهم هم أنفسهم لهذا الحق حين يخطئهم الانصاف في أكثر الأحوال، ان لم يكن في جميعها؟ والحق أن ما يشكل عندهم «خطيئة بحق الروح»[1]، ليس هو قلة فهمهم التي قد نعتبرها أمراً طبيعياً إلى حدّ ما، ولا هو تصدّيهم للدفاع عن حقوقهم المشروعة، إنما هو الغدر الذي تتصف به وسائلهم، الغدر الذي يبرهن - علاوة على ذلك - على أن التهم التي يعتقدون أن عليهم أن يكيلوها إلى خصومهم ليست غير ذرائع ينفّسون بها عن حقد غريزي يضمرونه لكل من يتهدد توازنهم السطحي، الذي ما هو إلا شكل من الأنانية الفردية، وبالتالي من الجهل.

يحضرني الآن ما سمعته يوماً من أن «الميتافيزيقا غير ضرورية للنجاة»، إن هذا القول غير صحيح أبداً إذا فهمناه بمعناه العام وبدون تحفظ، ذلك أن الانسان الميتافيزيقي بطبعه العالم بذلك يتعذر عليه التماس أسباب نجاته في نفي ما يجتذبه إلى الله. من ناحية ثانية، ما من حياة روحية إلا وتقوم على فطرة أو استعداد بَدْرِيّ (= سابق) يرسم لها منهاجها، وهذا ما يسمى بالهدي الربّاني أو النداء الباطني، ولذلك لا نجد سلطة روحية تنصح أحداً باتباع ما هو غير معدّ من أجله. إن هذا ما تعلّمنا إياه أمثالُ أصحاب المواهب، في جملة أشياء أخرى، وأننا لنجد المعنى نفسه في هذه الكلمات على لسان القدّيس

---

(1) وعلى هذا لا يغفر لأهل الظاهر ما أنزلوه من حكم مبيّت بحق الحلاج، ومن قبله بحق المسيح، لا قلةُ الفهم، ولا حتى توفرُ مسوّغٍ معين للتهمة التي أسندوها اليهما.

وعلى صعيد مماثل من الأفكار، لعلّنا نتساءل لماذا نجد في الجدل الديني كثيراً من الغباء وسوء الطويّة، وهو ما نجده حتى لدى من نجلّهم عنه في مجالات أخرى: إن هذا لَدليلٌ ثابت على وجود جزء من «الخطيئة بحق الروح» في أكثر هذا الجدل. لا تثريب ولا ملامة على من ينتقص تقليداً غريباً باسم إيمانه الخاص إن كان ذلك عن جهل. أما عندما لا يكون الأمر كذلك، فالمنتقص يدين نفسه بقذف المقدسات ما دام - وهو يشتم الحقيقة الالهية الموضوعة في صيغة غريبة - لا يدع فرصة يسيء فيها إلى الله الا ويغتنمها من دون أن يجعل من هذه الاساءة قضية أمام الضمير. وان هذا لهو سر الحميّة الرعناء والقذرة التي تظهر على من يمحضون حياتهم، باسم معتقدهم الديني، لقذف المقدسات، وهو ما لا يستطيعونه إلا أن يتوسلوا إلى ذلك بالأساليب الدنيئة.

يعقوب: «من حفظ الناموس كله وعثر في أمر واحد فقد صار مجرماً في الكل» (يعقوب 2: 10) و«من علم ما يجب عليه صنيعه من الخير ولم يصنعه فعليه خطيئة» (يعقوب 4: 17)، فجوهر الناموس، كما يقول المسيح، هو أن نحب الله بكل وجودنا، ومنه العقل مركز هذا الوجود. بعبارة أخرى، كما أنه يجب علينا أن نحب الله بكل وجودنا، كذلك يجب علينا أن نحبه بعقلنا وهو خير ما فينا. ما من أحد ينازع في أن العقل غير العاطفة وأنه أرفع منها كثيراً. ولذلك كان من البديهي ألاّ يكون لكلمة «المحبة» الواردة في الكتب المقدسة، لتعيين الصلة بين الانسان والله، لا بل بين الله والانسان، غير معنى واحد عاطفي بحت هو الشوق إلى الاتحاد. من ناحية أخرى، لئن كانت المحبة هي ميل كائن نحو آخر بغية الاتحاد به، فإن المعرفة هي التي تحقق الاتحاد بين الانسان والله تحقيقاً كاملاً، لأنها هي وحدها التي تستدعي الجانب الالهي من الانسان، ألا وهو العقل Intellect. هذه الطريقة العليا من «محبة الله» تشكل من الامكانيات البشرية أسماها مرتبة، ومن يتنصل منها مختاراً، «يخطئ بحق الروح». والزعم بأن الميتافيزيقا، بذاتها ولكل إنسان، شيء زائد وغير ضروري أبداً للنجاة، ليس تنكّرا لطبيعة الانسان وحسب، وإنما هو إنكار حق الوجود على من وهبهم الله نعمة العقل، على درجة فائقة طبعاً.

بوسعنا الآن أن ننبّه إلى موضوع «استحقاق النجاة بالعمل»، بالمعنى الواسع للكلمة، وهو ما يفسّر لنا كيف يصل الأمر ببعضهم إلى الانتقاص من شأن العقل الذي يمكنه أن يجعل من العمل شيئاً عديم الجدوى، ويتصف بامكانيات تكشف عن نسبية الثواب والمنظور الذي يرتد اليه. كذلك إن في وجهة النظر الدينية ميلاً إلى اعتبار الفاعلية العقلية الصرفة ـ التي لا تكاد تميزها من الفاعلية الراسيونالية (العقلانية) المجردة ـ قائمة على شيء من التعارض مع الفعل المثاب، وبالتالي خطراً على النجاة. ولذلك كان من اليسير إلباسُ العقل لباسَ الشيطان، والكلام على «غطرسة العقل»، كأنما ليس في هذا تناقض في التعبير. ومن هنا جاءت الاشادة العالية بـ «إيمان الأطفال»، أو «إيمان السذّج»، الذي نحن أول من يحترمه إن كان عفوياً طبيعياً، لا نظرياً متكلّفاً.

كثيراً ما نسمع من يقول انه ما دامت النجاة تنطوي على حالة تامة من الغبطة، وما دام الدين لا يريد شيئاً غير هذا، فلماذا إذن كان اختيار الطريق

الموصل إلى «التألّه»؟ نجيب على هذا الاعتراض بالقول أن الطريق الباطني لا يمكن أبداً أن يكون محلاً لـ «اختيار» من الذين يتبعونه، ذلك أن الانسان ليس هو الذي يختار الطريق، بل ان الطريق هو الذي يختار الانسان. بعبارة أخرى، أن مسألة الاختيار ليست واردة هنا، لأن المنتهي لا يسعه اختيار غير المنتهي؛ إنما المسألة التي نحن بصددها هنا هي مسألة «دعوة» أو «نداء». و«المدعوّون» لا يسعهم التهرب من هذه «الدعوة» تحت طائلة «الخطيئة بحق الروح»، على حد تعبير الانجيل، بأكثر مما يسع إنساناً أن يتهرب من واجباته الدينية ويكون تهربه مشروعاً.

لئن كان من غير المناسب أن نتكلم على الاختيار حيال غير المنتهي، كذلك إن من غير المناسب أن نتكلم على التمنّي. ذلك أن الأمر لا يتعلق بتمنّي المريد للحقيقة الالهية، بل يتعلق بميله منطقياً وأنطولوجياً نحو جوهره المتعالي بالذات. إن هذا التعريف لذو أهمية بالغة.

العقيدة الظاهرية بما هي كذلك، أي منظوراً اليها بعيداً عن التأثير الروحي الذي قد يفعل في النفوس بمعزل عنها، لا تتمتع باليقين المطلق أبداً. كذلك ليس بوسع المعرفة اللاهوتية أن تطرد الوسوسة والشك حتى من نفوس أكابر الصوفية. أما الألطاف التي قد تتدخل في مثل هذه الحالات فلا يجمعها والعقل جوهر مشترك، بحيث لا يتوقف دوامها على الانسان الذي ينعم بها. والمذهب الظاهري، إذ يقتصر على وجهة نظر نسبية هي نجاة الفرد ـ وهي وجهة نظر هامة تؤثر حتى في مفهوم الألوهة بالمعنى الضيق ـ، نجده لا يمتلك وسيلة للبرهان أو للمشروعية المذهبية تتناسب مع مقتضياته. والحق أن ما يميز المذاهب الظاهرية جميعاً هو فقدان التناسب بين مقتضياتها الدغماطيقية وضماناتها الجدلية: لأن هذه المقتضيات مطلقة، بما هي مستمدة من «الارادة الالهية»، وبالتالي من «معرفة الهية»، على حين أن ضماناتها نسبية، بما هي مستقلة عن هذه الارادة وغير قائمة على هذه المعرفة، بل على وجهة نظر بشرية ملاكها الفكر والعاطفة. فعلى سبيل المثال، قد نذهب إلى البراهمة ونطلب منهم التخلي عن تقليدهم الذي جعلت منه خبرتَها الروحيةَ أجيالٌ لا حصر لها على مدى آلاف السنين، ولم يزل حتى يومنا هذا يُزهر ألواناً من الحكمة والقداسة. إن ما نسوقه من حجج، تسويغاً لهذا الطلب الغريب، لا

يتضمن شيئاً يمكننا اعتبارُهُ حاسماً من الناحية المنطقية، أو متناسباً مع خطورة الطلب الذي نحن بصدده. فالأسباب التي تجعل البراهمة أمناء على تراثهم الروحي أقوى بكثير من الأسباب التي نسوقها حججاً لكي نحملهم بواسطتها على أن يكونوا على غير ما هم عليه. فمن وجهة النظر الهندوكية، أن فقدان التناسب الناشئ عن بعد الشقة بين حقيقة التقليد البراهماني وبين قصور الحجج الآتية من قبل الأديان الأخرى لهو من نوع يقتضي لإزالته ألاّ تكون هذه الحججُ بالغةَ الضعف، ولا تكون حججُ مَنْ نزعم أنهم «كفّار» بالغةَ القوة، لو كان الله يريد إخضاع العالم إلى سلطان ديانة واحدة. بعبارة أخرى، لو كان الله يقف إلى جانب صيغة واحدة من التقليد، لكانت بلغت من قوة الاقناع حداً تجعل كل إنسان، خالٍ من الغرض، عاجزاً عن الافلات من قبضتها. زد على ذلك، أن مجرد وصمنا بـ «الكفر» مدنياتٍ أقدم من المسيحية بكثير، عدا استثناء واحد، وهي مدنيات لها كل الحقوق الروحية والتاريخية في تجاهل هذه الأخيرة، ليجعلنا نوجس خيفةً من كل ما في المزاعم الدينية من اعتساف حيال الصيغ التقليدية المستقيمة الأخرى، لما فيها من سذاجة إدعاء ومجافاة منطق.

القول بوجوب الايمان بدين معين دون غيره وجوباً مطلقاً لن يجد له ما يسوّغه في غير الاعتماد على أدوات نسبية، كالتماس أدلّة من الفلسفة اللاهوتية، أو من التاريخ أو العاطفة، وفي الحقيقة، لا يوجد برهان يؤيد الادعاء بامتلاك الحقيقة الواحدة على وجود الانفراد. وكل محاولة تبذل في هذا السبيل لا يمكنها أن تعني غير ما عند الناس من استعدادات فردية، وهي استعدادات نسبية بما هي ترتد إلى سرعة التصديق، في الأساس.

ما من رؤية ظاهرية إلا وتزعم، بحكم طبيعتها بالذات، إنها هي وحدها الحقيقة والمشروعة؛ وهذا لأن وجهة النظر الظاهرية، وهي لا تهتم بغير المصلحة الفردية المتمثلة في النجاة، لا تتمتع بميزة التعرف على ما في الصيغ التقليدية الأخرى من حقيقة. وهي، إذ تهمل حقيقتها هي بالذات، حريّ بها أن تهمل حقيقة الصيغ الأخرى، بل ان تنكرها، ذلك لأن مفهوم تعددية الصيغ التقليدية من شأنه الاضرار بالمسعى الوحيد الذي يقوم به الانسان من أجل نجاته الفردية. وهذا بالضبط هو ما يلقي الضوء على الصفة النسبية التي تتحلّى

بها الصيغة التي هي ضرورية ضرورة مطلقة من أجل نجاة الفرد.

عودةً إلى موضوع الضمانات الدينية ـ ونعني بها البراهين التي يضطر الجدل الديني إلى سوقها تدليلاً على صحة دين أو صدق رسالة ـ تجعلنا نتساءل لماذا كانت هذه الضمانات غير مستمدة عفواً من «الارادة الالهية»، مثلما هو الحال في المقتضيات الدينية؟ غني عن البيان ان مثل هذا السؤال لا معنى له إلا أن يتعلق بالحقائق، لأن الأخطاء لا يمكن إقامة الدليل على صحتها. والحجج التي يسوقها الجدل الديني ليس لها صلة بميدان الايمان، وهو ميدان داخلي وإيجابي، خلافاً للفكرة التي لا يعدو أن يكون مداها خارجياً وسلبياً. والفكرة، أساساً، لا تحصل إلا عن طريق الاستقراء، كفكرة إنفراد ديانة ما بالحق والمشروعية، أو فكرة بطلان جميع التقاليد الأخرى أو عدم مشروعيتها، وهو ما يعني الشيء نفسه. مثل هذه الفكرة يتعذّر البرهان عليها إلهيّاً، فضلاً عن تعذّر البرهان عليها بشرياً. أما فيما يتعلق بالعقائد الصحيحة ـ ونعني بها العقائد غير المتحصلة من الاستقراء بل من نتاج داخلي حصراً ـ، فإن كان الله لم يؤيدها ببراهين لاثبات حقيقتها، فلأن هذه البراهين، أولاً، لا تُدْرَك ولا وجود لها على الصعيد الذي يقوم عليه مذهب الظاهرية، ولو رحنا نطالبها بذلك كما يفعل غير المؤمنين، لكان ذلك هو عين التناقض. ثم، ثانياً، إن كانت مثل هذه البراهين موجودة، فوجودها لا يكون إلا على صعيد آخر، هو صعيد الوحي الالهي الذي يتضمنها ولا يغفل واحداً منها. ثم، ثالثاً وأخيراً، وكما سنرى فيما بعد، لو عدنا إلى صعيد الظاهر، حيث لا يمكن أن تطرح هذه المسألة إلا فيه، لوجدنا أن الوحي ـ بما فيه من أساسي ـ قد اشتمل على قابلية للفهم كافية لاستثارة فعل الألطاف الالهية[1]. وليس

---

(1) تمدّنا حالة «سندار سنغ» الشهيرة بمثال على التحول إلى ديانة أخرى تحت تأثير الروح أو اللطف (النعمة)، من دون أن يكون هناك برهان على المستوى العقائدي. كان «سندار سنغ» ذا طبع يتميز بالنبل، وكان ذا مزاج صوفي، لكنه كان مجرداً من الصفات العقلية الحقيقية ـ وكان يضمر كراهية شديدة لا للمسيحيين وحسب، بل للمسيحية ديناً، وللانجيل كتاباً. لكن هذه الكراهية كان لا بد لها أن تتناقض مع ما كان يتصف به من نبل وتصوف، فاصطدم بالتأثير الروحي للمسيح، فوقع في يأس أعقبه تحول صاعق استثارته رؤية. لم يكن هناك تدخل من جانب العقيدة المسيحية، ولم يكن لدى «سندار سنغ» نفسه نية للبحث عن «هداية» تقليدية. وفي حالة القديس بولس بعض المشابهة «التقانية» الصرفة مع حالة «سندار سنغ»، =

كهذه الألطاف ما يسوّغ اعتناق ديانة ما تسويغاً تاماً. وما دامت هذه الألطاف لا تحلّ إلا على من ليس عندهم كفاؤها الفعال في صورة أخرى من صور الوحي، تظل العقائد مجردة من القدرة على الاقناع، ويمكننا القول أنها تظل مجردة من هذه القدرة بازاء من عندهم هذا الكِفاء، إذ يصبح هؤلاء ـ تبعاً لذلك ـ «غير قابلين للهداية» ـ بصرف النظر عن حالات الهداية التي ترجع إلى ما تتمتع به نفسية الجماعة من قدرة ايحائية، وعندئذٍ لا تدخل الألطاف حيّز الفعل إلا في طور لاحق[1] ـ، ما دام التأثير الروحي لا يستحوذ عليهم، كما لا يمكن النورَ أن يضيء نوراً آخر. إن هذا لمما يتفق مع «الارادة الالهية»، التي شاءت أن تلبس الحقيقة الواحدة صوراً مختلفة، وأن تقسمها بين بشريات مختلفة، حتى لقد أضحت كل منها تؤمن بأن الصورة التي بحوزتها هي الصورة الوحيدة التي تمثل الحقيقة، رمزياً. ونحن نضيف إلى ذلك أن النسبية الخارجية في مذهب الظاهرية إن كانت تتفق مع «الارادة الالهية»، وهذا ما تؤكده طبيعة الأشياء، فإن من البديهي ألا تستطيع إرادة بشرية أبطال هذه النسبية.

وإذا لم يكن هناك من دليل قوي يؤيد دعوى الظاهرية القائمة على الاستئثار بالحقيقة، أفلا يؤدي ذلك إلى الاعتقاد بأن صحة صيغة تقليدية ما أمر لا يمكن البرهان عليه؟ مثل هذا الاستنتاج تكلف محض وشديد البعد عن الصواب: ذلك أن كل صيغة تقليدية تنطوي على برهان مطلق على صحتها، وبالتالي على استقامتها. أما الذي لا يمكن البرهان عليه، بصرف النظر عن البرهان المطلق، فليس هو الحقيقة الداخلية وبالتالي الشرعية التي تتمتع بها صورة الوحي الشامل، إنما هو ـ على وجه الحصر ـ الافتراض بأن هذه الصيغة بعينها هي وحدها الصيغة الوحيدة والشرعية. وإذا كان إثبات هذا غيرَ ممكن فما هو إلا لأن هذا الافتراض غير صحيح.

إذن، هناك براهين على صحة ديانة ما يتعذر دحضها. لكن هذه

= رغم أن حالة الأول أعلى مستوى من ناحية الشخصية أو من ناحية الظروف. باختصار، يمكننا القول أن الانسان ذا المزاج المتدين إذا أضمر الحقد لديانة ما وراح يضطهدها، فإن اهتداءه اليها قد بات وشيكاً أن أسعفته الظروف.

(1) نقول: وهذه كانت حالة اسلام عمر بن الخطاب (المترجم).

البراهين، وهي من صعيد روحي صرف، بما هي البراهين الوحيدة المتاحة لتأييد حقيقة موحى بها، تنطوي في الوقت نفسه على نفي الاستئثار الذي تدعيه الصيغ التقليدية لنفسها. بعبارة أخرى، إن من يريد أن يبرهن على صحة ديانة ما، اما ألاّ يكون عنده براهين لأنها غير موجودة أصلاً، واما الاّ يكون عنده غير البراهين التي تؤيّد كل حقيقة دينية بلا استثناء، مهما كانت الصورة التي ترتديها هذه الحقيقة أو تلك.

إن دعوى الظاهرية القائمة على الاستئثار بحقيقة وحيدة، أو بـ «الحقيقة» على وجه الاطلاق، لهي خطأ محض قولاً واحداً. فكل حقيقة ما نكاد نعبر عنها حتى ترتدي صورة هي صورة التعبير نفسه، ولذلك كان من المتعذر، ميتافيزيقيا، على أي صورة أن تنفرد بالقيمة أو الحقيقة من دون الصور الأخرى. ذلك أن الصورة، بحكم طبيعتها بالذات، لا يمكنها أن تكون وحيدة أو انحصارية؛ أي أن الصورة لا يسعها ان تكون الامكانية الوحيدة للتعبير عما تعبر عنه. فإذا قلنا: صورة، فمعنى ذلك أنها تنويع أو تمييز. والمتنوع لا يدرك إلا من حيث هو نمط من النوع، أي من فصيلة تشتمل على مجموعة من الأنماط المتشابهة. أو بعبارة أخرى، ان المحدود إذ يحدّ نفسه باستبعاد ما هو غير داخل في حدوده، يضطر إلى التعويض عما استبعده بالاصرار على توكيد نفسه أو تكرارها خارج حدوده؛ هذا يعني أن الأشياء المحدودة الأخرى داخلة حكماً في حد المحدود. و لزعم بأن تحديداً ما، مثلما هو الحال في صورة معتبرة كذلك مثلاً، هو نسيج وحده، ولا يقارن بتحديد آخر، ويستبعد بالتالي جميع الأنماط الأخرى المشابهة له، ـ إن هذا الزعم يعني أننا ننسب اليه أنه وحده الموجود دون سواه. بينما لا يسع أحداً أن ينازع في أن الصورة هي دائماً تحديد، وفي أن الديانة لا بد وأن تكون صورة دائماً، لا من حيث حقيقتُها الداخلية التي هي من صعيد أعم وأشمل، وبالتالي يتجاوز جميع الصور، بل من حيث طريقتُها في التعبير، وهي طريقة، بحكم كونها كذلك، لا يمكنها إلا أن تكون صورية، وبالتالي متنوعة ومحدودة. يجب ألاّ نملّ من تكرار القول بأن الصورة إن هي إلا مظهر من مظاهر التجلّي الصوري الذي يقضي بأن تكون متميزة ومتعددة، أن تكون بالتالي ـ كما قلنا لتوّنا ـ مظهراً في جملة مظاهر أخرى لا يجمع بينها غيرُ أصلها الواحد الذي يتعدّاها جميعاً. ولكيلا يغيب هذا عن ذهننا نعود فنقول أن الصورة، بحكم محدوديتها، لا بد

لها من أن تدع شيئاً خارج حدودها، شيئاً مما تستبعده حدودُها بالذات. ولا بد لهذا الشيء المستبعد، إن كان من نفس الفصيلة، من أن يكون مشابهاً للصورة التي نحن بصددها. فتميّز الصورة ينبغي أن يعوّض عنه عدم تميّزها، فلا يكون لها ـ تبعاً لذلك ـ غير شخصية أو هوية نسبية. ولو لم تكن هذه الشخصية أو الهويّة لكان تميّز الصور بعضها من بعضها الآخر تميّزاً مطلقاً، مما يترتب عليه القول بتعدد «الوجودات» الذي يفضي بنا إلى القول بأن كل صورة هي نوع من الألوهة لا صلة لها بغيرها من الصور، وهذا فرض مستحيل.

إذن، إن دعوى الظاهرية المبنيّة على الاستئثار بالحقيقة تصطدم باعتراض بديهي يقوم على عدم وجود واقعة دينية وحيدة، لا لشيء إلا لأن من المستحيل استحالة مطلقة أن توجد مثل هذه الواقعة الوحيدة، فالله وحده هو الوحيد، والواقعة ليست هي الله. وهو ما لا تعرفه الايديولوجية «المؤمنة»، التي ليست في الأساس غير تخليط منحاز بين الصوري والشمولي. فالأفكار التي ترسخت في صورة دينية معيّنة، كفكرة «الكلمة»، أو، فكرة «الوحدانية الالهية»، لا يمكنها إلا أن تترسخ على نحو أو آخر في الديانات الأخرى. كذلك إن أسباب اللطف أو النعمة التي يتمتع بها هذا الكهنوت لا يمكن إلا أن نجد لها ما يكافئها في كهنوت آخر. ونضيف أنه بمقدار ما تكون أسباب اللطف هامة أو لا غناء عنها. بمقدار ما نجدها اضطراراً في جميع الصور الصحيحة الأخرى على نحو يتناسب مع محيطها الخاص.

لعلّنا نستطيع إيجاز الأفكار المتقدمة بالصيغة التالية: لا وجود للحقيقة المطلقة إلا فيما وراء تعبيراتها الممكنة، ولا يمكن هذه التعبيرات، بما هي كذلك، أن تدعي الاستئثار بأوصاف هذه الحقيقة؛ لأن ابتعاد هذه التعبيرات عن الحقيقة يترجمه تمايزها وتعددها، وهذا لا بدّ له من أن يحدّها.

لعلّنا نستطيع أيضاً أن نبيّن الاستحالة الميتافيزيقية للاستئثار بالحقيقة، الذي تدعيه العقائد، بالصيغة التالية، في ضوء المعطيات الكوزمولوجية التي ييسرها لنا استخدام اللغة الدينية:

ان يكون الله قد أذن لمدنيات معيّنة أن تهرم وتنهار بعد أن كان منحها إزدهاراً روحياً على مدى آلاف السنين لممّا لا يتنافى أبداً مع طبيعة الله، إن

جاز لنا مثل هذا التعبير. كذلك أن تكون البشرية قاطبة قد دخلت في حقبة قصيرة نسبياً من عصر الظلمات عقب آلاف السنين من الوجود السليم المتوازن لمّما يتفق أيضاً مع «الأسلوب الذي يتصرف به» الله. أما ان يكون الله، وهو يريد الخير للبشرية، قد ترك الأغلبية الواسعة، وفيهم أصحاب مواهب، يسقطون بلا أمل ولا رجاء في غياهبِ الجهل القاتل على مدى آلاف السنين، وأن يكون قد تخيّر، وهو يريد إنقاذ الجنس البشري، من الوسائل أقلّها فاعلية، من الناحيتين المادية والنفسية، من مثل ديانة جديدة ظلت مدة طويلة قبل أن تتوجّه إلى الناس كافة، مضطرة لا إلى ارتداء صفة الخصوصية والمحلية وحسب، وإنما إلى أن ينالها الوهن جزئياً أو تتقوّض حتى في محيط نشأتها بفعل قوة الأشياء ـ ان يكون الله قد تصرّف على هذا النحو لهو استنتاج بالغ الاعتساف من حيث انه لا يأخذ بعين الاعتبار الطبيعة الالهية، التي قوامها «الخير» و«الرحمة». فقد تكون هذه الطبيعة رهيبة، لكنها ليست فظيعة أبداً، وعلماء اللاهوت لا يجهلون ذلك. كذلك أن يكون الله قد أباح للعماية البشرية أن تبتدع زندقات أو هرطقات في قلب المدنيات التقليدية، لممّا يتفق مع «النواميس الالهية» التي تحكم الخلق أجمعين؛ اما أن يكون قد أباح لديانة اخترعها إنسان أن تفتح جزءاً من العالم وترسخ أقدامها في ربع المعمورة مدة تزيد على ألف من الأعوام، وأن تخدع أفواجاً من المخلصين ذوي الحماسة عن محبتهم وإيمانهم ورجائهم، فممّا يتنافى أيضاً مع «نواميس» الرحمة الالهية، أو بعبارة أخرى، يتنافى مع «الامكانية» الكونية.

إن الفداء فعل أزلي يتعذر حصره في الزمان والمكان. وما تضحية «المسيح» غير مظهر خاص منه، أو تحقيق خاص له على الصعيد البشري. ولقد كان بوسع الناس ـ وبوسعهم الآن ـ أن يستفيدوا من «الفداء» قبل مجيء المسيح استفادتهم منه بعد مجيئه، خارج الكنيسة المنظورة أو في داخلها.

لو كان المسيح هو التجلّي الوحيد للكلمة، على فرض إمكان أن يكون كذلك، لكانت ولادته أحالت العالم رماداً في التوّ واللحظة.

رأينا، فيما تقدّم، أن كل ما يمكننا قوله عن العقائد يصح أيضاً على الأسباب التي نتوسّل بها إلى حصول الألطاف، وأعني بها الأسرار الطقسية: فإن كان سر القربان المقدس (الافخار سيتا) سبباً إلى حصول «الألطاف

البدئية»، وكان أمراً لا غنى عنه تبعاً لذلك، فلأنه يصدر عن «حقيقة» عامة يستمدّ منها حقيقته الخاصة. لكن، إن كان القربان المقدس كذلك ـ وشأنه في هذا كشأن كل سبب آخر نتوسل به إلى حصول الألطاف في الصور التقليدية الأخرى ـ فلا يمكنه أن يكون السبب الوحيد، لأن «الحقيقة الشاملة» لا تقتصر في تجلّيها على صورة واحدة من دون الصور الأخرى، وإلا فقدت شموليتها. ولا يرد الاعتراض على ذلك بالقول ان هذا الطقس مطلوب من البشرية كلها أن تشترك فيه لمجرد أنه يجب أن تتعلمه «جميع الأمم» على حد تعبير الانجيل ـ ذلك أن الوضع الطبيعي للعالم ـ على الأقل انطلاقاً من عصر دوريّ معين ـ هو أن يتألف من بشريات عديدة متمايزة يجهل بعضها بعضاً، بالرغم من أنه، من بعض النواحي وفي بعض الحالات، يصبح فيه رسم حدود دقيقة بين بشرية وأخرى مسألة بالغة التعقيد، وبسبب تداخل جميع أ:رٰع الحالات الدورية الاستثنائية[1].

لنأت الآن إلى موضوع رفض كبار الأنبياء، خارجياً، لهذه الصورة أو تلك من الصور التقليدية، عالمين مبدئياً بما تتمتع به «الحقيقة» من صفة الشمول؛ إن لهذا الموقف سبباً مباشراً من جهة، ومعنى رمزياً من جهة ثانية، فيما يتوضّع المعنى فوق السبب، إن جاز لنا التعبير. لئن كان تعيّن على ابراهيم وموسى والمسيح أن يرفضوا «الوثنيات» التي واجهوها، لقد كان هذا الرفض منصبّاً على تقاليد منقرضة لم يبق منها غير صور مفرغة من الروح، وكانت أحياناً تقوم بتعزيز التأثيرات المضلّة، مما يجعل من استمرارها أمراً لا مسوّغ له، في وقت كان فيه «المختارُ»، هيكلُ الحقيقة الحي، غيرَ ملزم أبداً أن يرعى شؤون صور ميتة أضحت عاجزة عن القيام بدورها الأوّلي. ثم إن لهذا الموقف السلبي يتخذه من يكشف عن «الكلمة الالهية» طبيعةً رمزية؛ وهذا هو معناه الأعمق والأصح. ذلك أنه حتى حين لا يتصل هذا الموقف بالنواة الباطنة التي استطاعت أن تبقى حية في قلب مدنيات نفِدت طاقتُها

---

(1) هذه حال غير المسيحيين الذين يتحولون إلى المسيحية باتخاذهم أشكال المدنية الغربية المعاصرة بلا تحفظ. ما هو عند الغربيين ظمأ إلى التجديد هو عند غيرهم ظمأ إلى التغيير أو الجحود. من الناحيتين نجد نفس الاتجاه نحو تحقيق واستنفاد للامكانيات التي استبعدتها المدنية التقليدية.

وأُفرغت منها الروح، يبقى لهذا الموقف ما يسوّغه تسويغاً لا تحفظ فيه فيما لو طبقناه على واقعة بشرية معينة، أعني على إنحطاط يعم الناس كلهم، أو على «وثنية» تشيع في الناس كلهم. والاسلام أقرب مثال على ذلك:

لئن كان تعيّن على الاسلام أن يرفض، على نحو ما، صور التوحيد التي تقدمته، فقد كان لديه سببه المباشر فيما رسمته هذه الديانات من حدود لصورها. لم يكن ثمة شك في أن اليهودية كانت وصلت إلى حد لم تعد تصلح معه أساساً تقليدياً لبشرية «الشرق الأدنى»، بما اتخذته صورتها من خصوصية باتت معها غيرَ قادرة على الامتداد والانتشار. أما المسيحية فسرعان ما جعلت تتخصص على نحو مماثل تحت تأثير البيئة الغربية ـ وربما تحت تأثير الروح الروماني على وجه الخصوص ـ حتى لقد أصبحت سبباً في نشوء جميع أنواع الانحرافات في البلاد العربية وما جاورها، وباتت منطقة الشرق الأدنى حتى الهند مشرفة على الغرق في طوفان زندقات أو هرطقات بعيدة جداً عن روح المسيحية الأولى. تجاه هذه الأحوال، لا جرم أن يكون للوحي الاسلامي حقه الأقدس ـ بمقتضى السلطة الالهية الملازمة لكل وحي ـ في أن ينأى بدعوته عن المعتقدات المسيحية التي كانت أيسرَ ما تكون مصدراً للانحرافات بمقدار ما كانت تعبر عن حقائق باطنة صارت إلى الابتذال دون أن تتكيّف التكيّف الصحيح. لكننا نجد، من جهة ثانية، أن المقاطع القرآنية المتعلقة بالنصارى واليهود والصابئة والمشركين تنطوي على معنى رمزي قبل كل شيء، ولا تتناول صحة التقاليد أبداً. كذلك نجد الأسماء المتعلقة بهؤلاء لا تعود تستعمل الا لكي تدل على وقائع خاصة ذات صفة بشرية عامة. فعلى سبيل المثال، عندما يذكر القرآن الكريم أن ابراهيم عليه السلام ما كان يهودياً ولا نصرانياً بل حنيفاً مسلماً (أي «على الهدى» بالنسبة إلى التقليد البدئي)، يصبح من الواضح أن كلمتي «يهودي» و«نصراني» يتعذّر أن تدلاً إلا على مواقف روحية عامة لم تكن تحديداتها الصورية أو الشكلية في اليهودية والنصرانية غير مظاهر خاصة من هذه المواقف، أو أمثلة عليها. نقول «تحديدات صورية»، دون أن نتكلم ـ بطبيعة الحال ـ على اليهودية والنصرانية بحد ذاتهما، إذ لا مجال للبحث في صحتهما.

عوداً إلى ما بين الصور الدينية من تضارب نسبي، وعلى الأخص بين صور معيّنة منها، نقول أنه من الضروري أن يسيء بعضها تفسير بعضها

الآخر، إلى درجة معينة. ذلك لأن وجود الديانة، من بعض الأوجه على الأقل، يقوم على ما يميزها من غيرها من الديانات. لقد دأبت العناية الالهية على عدم قبول الاختلاط فيما بين صور الوحي، منذ أن انقسمت البشرية الواحدة إلى «بشريات» مختلفة، وابتعدت عن التقليد البدئي، وهو التقليد الوحيد الممكن. فعلى سبيل المثال، نقول أن سوء التفسير الاسلامي لعقيدة التثليث المسيحية ذو طبيعة ربانية، لأن التعليم الذي تنطوي عليه هذه العقيدة تعليم باطني جوهرياً وحصرياً، ولا يقبل أبداً أن يصير تعليماً «ظاهرياً» بالمعنى المخصوص للكلمة. ولقد كان على الاسلام أن يحدّ من انتشار هذه العقيدة، لكن هذا ليس من شأنه أن يمنع من أن تكون الحقيقة الشاملة التي تعبر عنها هذه العقيدة ماثلة في الاسلام نفسه. ولعلّه ليس من غير المفيد، من جهة أخرى، أن نبين ههنا أن تأليه عيسى ومريم، الذي ينسبه القرآن بصورة غير مباشرة إلى النصارى، يفسح في المجال أمام تثليث لا يواحده هذا الكتاب مع ذلك بالتثليث الذي تعلمه النصرانية، رغم أنه لا يقل عنه اعتماداً على الوقائع. فهناك أوّلاً مفهوم «أم الله»، وهو تعليم غير ظاهري يتعذر عليه، بما هو كذلك، أن يجد له مكاناً في المنظور الديني الاسلامي. وهناك ثانياً «الماريانية»، التي يرفضها الاسلام، بما هي اغتصاب جزئي لحق الله في العبادة. ثم هناك أخيراً «الوثنية المريمية»، التي كان يدين بها بعض الفرق في «الشرق»، وكان على الاسلام أن يحاربها حرباً تشتد عنفاً كلما دنت قرباً من الوثنية العربية. لكن، يقول الصوفي عبد الكريم الجيلي، من جهة أخرى، أن التثليث المذكور في القرآن قابل للتأويل الباطني - كان الغنوصيون يفهمون الروح القدس على أنه الأم الالهية -، لكن هذا لا يعدو كونه إكساباً لهذا المعنى صفة الظاهرية أو تحريفاً له من أجله تعرّض للتقريع كل من النصارى الحقيقيين والزنادقة من «عبدة» العذراء على حد سواء. ومن جهة نظر أخرى، لعلنا نستطيع القول - وان وجود الزنادقة المذكورين شاهد على ذلك - أن التثليث القرآني ينطبق أساساً على ما قد آلت اليه المعتقدات المسيحية نتيجة لتكييف غير صحيح كان لا بد للعرب أن يقعوا فيه لأن هذه المعتقدات لم تكن معدة من أجلهم.

أما عقيدة التثليث التي تقول بها النصرانية الحقة فالأسباب التي تحمل الاسلام على رفضها، فضلاً عن أسباب المناسبة التقليدية، هي أسباب من

صعيد ميتافيزيقي: فاللاهوت المسيحي لا يريد بـ «الروح القدس» حقيقة أولية صرفة، ما بعد كونية، إلهية وحسب، وإنما يريد به أيضاً إنعكاساً مباشراً لهذه الحقيقة في نظام التجلي الكوني المخلوق. والحق أن الروح القدس، بناء على تعريف اللاهوت له، يشتمل ـ خارج النظام المبدئي أو الالهي ـ على الذروة أو المركز المشعّ على الخلق كافة. أو، بعبارة أخرى، يشتمل على التجلّي غير الصوري الذي لا شكل فيه. وإن هذا الانعكاس لهو الانعكاس المباشر للمبدأ الخالق (بوروشا) في «مادة» الكون (براكريتي)، بالمصطلح الهندوكي. وهو أيضاً الروح الالهي المتجلّي (بودهي)، والروح والعقل في التصوف. أو هو أيضاً «الملائكة الأربعة الكبار»، الذين يشبهون الـ (ديفا) وما يتبعهم من الـ (شاكتي). ويمثلون الكثير من مظاهر هذا الروح أو وظائفه. نقول أن هذا الانعكاس هو «الروح القدس»، إذ ينير حياة الانسان، ويلهمه، ويقدّسه. أن اللاهوت على حق عندما يواحد بين هذا الانعكاس وبين الله في كينونة واحدة، بمعنى أن «البودهي»، أو «الروح» ـ المطاطرون في القبالية ـ «هو» الله من حيث صلته الجوهرية، وبالتالي «العمودية»، بمعنى أن هذا الانعكاس متواحد «جوهرياً» بعلّته. ثم إن اللاهوت على حق أيضاً، عندما يميز «كبار الملائكة» من الله ـ الروح القدس، ولا يرى فيهم غير كائنات مخلوقة بمعنى أنه عندئذٍ يميز الروح القدس، منظوراً إليه في جملة الخلق، من أصله المبدئي أو الالهي. لكن هذا اللاهوت إلى ذلك يتناقض مع نفسه، بحكم قوة الأشياء، عندما يبدو وكأنه قد غاب عن نظره أن كبار الملائكة ما هم غير مظاهر أو وظائف من هذا الجزء المركزي، أو الجزء الأسمى، من الخلق، الذي هو الروح القدس بوصفه «الفارقليط».

من وجهة نظر لاهوتية أو دينية، لا يتعذر علينا أن نسلّم بالفرق بين الروح القدس الالهي، المبدئي، ما بعد الكوني من جهة، وبين الروح القدس المتجلّي أو الكوني، و«المخلوق» بالتالي، ومواحدته في كينونة واحدة مع كبار الملائكة من جهة أخرى. لكن وجهة النظر اللاهوتية يتعذّر عليها أن تجمع في معتقد واحد ما بين رؤيتين مختلفتين. من هنا التباين بين المسيحية والاسلام: فبالنسبة إلى هذا الأخير، يشكل «التأليه» المسيحي للعقل الكوني «شرك» شيء مخلوق بالله، حتى وان كان هذا الشيء تجلّياً لا صورة فيه ولا شكل، تجلّياً ملائكياً، فردوسياً، فارقليطياً. وفيما عدا هذه المسألة المتعلقة بالروح القدس،

لا اعتراض للاسلام أبداً على فكرة وجود مظهر ثلاثي في «الوحدة الالهية»، إن ما يرفضه الاسلام أن يكون الله تثليثاً على وجه الحصر، وعلى نحو مطلق. لأن هذا معناه، من وجهة نظر اسلامية، اننا نكسب الله صفة النسبية، أو نضفي «عليه» مظهراً نسبياً على نحو مطلق.

عندما نقول أن صيغة دينية معيّنة قد أعدّت إن لم تكن من أجل هذه الأمة أو تلك فعلى الأقل من أجل مجموعة بشرية تضافرت على تعيينها ظروف خاصة لعلها من طبيعة بالغة التعقيد كما هي حال ظروف العالم الاسلامي - عندما نقول هذا، لا يصح أن يعترض علينا أحد بالقول انه يوجد مسيحيون بين ظهراني جميع الشعوب تقريباً، أو بأي حجة من هذا القبيل. لكي نفهم الصيغة التقليدية، لا يتعلق الأمر بمعرفة إن كان يوجد في قلب الجماعة التي أعدّت من أجلها هذه الصيغة أو تلك أفراد أو مجموعات لديهم قابلية للتكيف مع صيغة أخرى، وهو أمر لا يمكن مناقشته أبداً، وإنما يتعلق الأمر فقط بمعرفة إن كانت الجماعة كلها تستطيع أن تتكيّف مع هذه الصيغة أو تلك. فمثلاً، لا يكفي أن نتحقق من وجود مسيحيين عرب لكي نضع مشروعية الاسلام موضع ارتياب؛ ذلك لأن السؤال الوحيد الذي يجدر بنا أن نطرحه هنا هو معرفة ماذا يحل بالمسيحية لو اعتنقتها الجماعة العربية كلها.

تفيدنا جميع هذه الاعتبارات في أن نفهم كيف تعمد «الألوهية» إلى إظهار «شخصيتها» بواسطة هذا «الوحي» أو ذاك، وكيف تظهر «لاشخصيتها» العليا عن طريق مختلف الصيغ التي تتخذها «كلمتها».

بيّنا فيما تقدم أن البشرية تتألف، في حالتها الطبيعية، من عدة عوالم متمايز بعضها من بعض. قد يعترض بعضهم بالقول: إن المسيح لم يذكر شيئاً يفيد أن العالم منقسم على هذا النحو، كذلك لم يذكر شيئاً عن مذهب الباطن. على هذا الاعتراض نجيب: ان المسيح أيضاً لم يبيّن لليهود كيف ينبغي لهم أن يفسّروا كلامه الذي كان يجرّحهم به. هذا، فضلاً عن أن مذهب الباطن إنما يخاطب «الذين لديهم آذان يسمعون بها» تحديداً؛ ولذلك هم ليسوا بحاجة إلى أدلّة أو براهين كالتي قد يحتاج اليها من لا يخاطبهم هذا المذهب. أما تعليم المسيح الذي شاء أن يحتفظ به لتلاميذه أو لبعض منهم، فلم يكن مما ينبغي التصريح به في الأناجيل ما دامت قد اشتملت

عليه في صيغة تركيبية ورمزية، وهي الصيغة الوحيدة التي تقبل بها الكتب المقدسة. من ناحية ثانية، لم يكن بد للمسيح، بما هو تجسيد الهي، من أن يتكلم بأسلوب المطلق الذي ينجم عن توصيف ذاتي نجده عند البشر الإلهيّين، وهو موضوع لا يسعنا أن نتوسع فيها ههنا[1]. إذن، ما كان ينبغي له، والحالة هذه، أن يهتم بما قد يقع خارج نطاق رسالته، كذلك ما كان ينبغي له أن يأتي على ذكر عوالم تقليدية صحيحة، على حد تعبير الانجيل، موجودة بمعزل عن العالم المريض الذي تكفلت رسالته بشفائه. لا، وما كان ينبغي له أخيراً - في وقت يسمي فيه نفسه «الطريق والحق والحياة» بالمعنى المطلق أو المبدئي - أن يصرح بأنه ما كان يريد بذلك أن يحدّ من تجلّي «الكلمة» الشمولي، بل لم يكن له بدّ من أن يؤكد تواحده بهذه الأخيرة التي كان هو نفسه يحيا تجلّيها الكوني على نحو ذاتي[2]. من هنا كان يتعذر على كائن من هذا النوع أن يعتبر نفسه في مستوى وجهة نظر الكائنات النسبية، رغم أن هذه الوجهة من النظر مبطونة في كل طبيعة بشرية وينبغي لها أن تثبت نفسها عَرَضاً، لكن هذا لا يعني المنظور الظاهري في شيء.

يجب علينا أن نقول أيضاً، استئنافاً لاعتباراتنا المتقدمة، أن الغرب منذ أن بسط سيطرته على سائر أنحاء العالم، لم يعد عدم التفهم من جانب

---

(1) تدل بعض مقاطع العهد الجديد على أن «العالم» كان يعني، في التقليد المسيحي، الامبراطورية الرومانية، التي كانت تمثل المجال الربّاني الذي أعدّته العناية لكي تمتد فيه المدنية المسيحية وتحيا، ولذلك كتب القديس لوقا - أو أن الروح القدس استكتبه -: «وفي تلك الأيام صدر أمر من أوغسطس قيصر بأن يكتب إلى جميع المسكونة». وهذا ما أشار اليه دانتي، في الفصل الذي عقده للحكم الالهي، حينما تكلم عن «احصاء الجنس البشري»، وفي مكان آخر من الفصل نفسه قال: «لعلّنا نفهم من هذه الكلمات فهماً جليّاً أن السلطة الشاملة على العالم إنما ترجع إلى الرومان»، وكذلك قوله: «أؤكد إذن أن الشعب الروماني. . . قد آلت اليه الهيمنة. . . على جميع الفانين».

(2) يفسّر رينيه غينون هذه «الذاتية» بالعبارات التالية: «إن حياة كائنات معيّنة لو نظرنا اليها بحسب الظواهر الفردية لجاءت وقائعها متفقة مع الوقائع التي ترتد إلى النظام الكوني، وكانت بنوع ما - من وجهة نظر خارجية - صورة أو تكراراً لهذه الوقائع. أما من وجهة نظر داخلية فينبغي قلب هذه العلاقة بحيث تأتي الوقائع الكونية مفصّلة على قدّ هذه الكائنات، أو بعبارة أدق، على قدّ ما تعبر عنه هذه الحياة بصورة مباشرة، من حيث أن هذه الكائنات هي «المها - بوروشا» في الحقيقة، بينما لا تشكل الوقائع الكونية بحد ذاتها سوى تعبير غير مباشر عن هذه الحياة.

الظاهرية أمراً لا يؤبه له، ما دام يمكنه أن يعرّض الديانة المسيحية نفسها للخطر في نظر من تحققوا بأنفسهم من أن كل شيء خارج هذه الديانة ليس وثنية مظلمة. لكنه غني عن البيان أننا لا يمكننا أن نحمّل تعليم المسيح مسؤولية اغفال ناحية من النواحي، ذلك لأن تعليمه يتوجه إلى «كنيسته»، لا إلى العالم الحديث الذي بات بهذه الصفة يستمد كل وجوده من إنفصاله عن هذه «الكنيسة»، ومن كفره بالمسيح تبعاً لذلك. ومع ذلك فقد تضمن «الانجيل» إشارات كثيرة إلى حدود رسالته المسيحية، وإلى وجود عوالم تقليدية أخرى ليست في عداد الوثنيات:

- «لا يحتاج الأصحاء إلى طبيب لكن ذوو الأسقام» (متّى 9: 12)، و
- «لأني لم آت لأدعو صدّيقين بل خطأة» (متّى 9: 13)، ثم هذه الفقرة التي توضح ما هي الوثنية:
- «فلا تهتموا قائلين ماذا نأكل أو ماذا نشرب أو ماذا نلبس لأن هذا كله تطلبه الأمم (الوثنيون)» (متّى 6: 31، 32)[1]. كذلك يمكننا الاستشهاد بالكلمات التالية الدالة على نفس المعنى:
- «الحقّ أقول لكم إني لم أجد مثل هذا الايمان في إسرائيل. أقول لكم أن كثيرين يأتون من المشارق والمغارب (ويكون لهم محل في المأدبة)[2] ويتكئون مع ابراهيم واسحق ويعقوب في ملكوت السموات. وأما بنو الملكوت (اسرائيل، الكنيسة) فيلقون في الظلمة البرانيّة» (متى 8: 10 - 12)، و:

---

(1) هنا نذكر ما يقوله الصوفية: «لا يصل إلى الله من لم يصل إلى النبي»، أي ما من أحد يصل إلى الله إلا بواسطة «كلمته»، بصرف النظر عن الطريقة التي أوحيت بها هذه الكلمة، أو بمعنى أوثق صلة بسلوك الطريق، ما من أحد يصل إلى «الذات الالهية» إلا عن طريق كمال «الأنيّة» أو، «الذات البشرية». غير أنه يجدر بنا أن نوضح أن قول المسيح» أنا الطريق والحق والحياة» ينطبق بصفة مطلقة على «الكلمة الالهية» («المسيح»)، وبصفة نسبية على تجليها البشري («يسوع»)، لأن الحقيقة المطلقة لا يمكنها أن تحدّ نفسها في كائن نسبي. فيسوع هو الله، لكن الله ليس بيسوع، والمسيحية الهية، لكن الله ليس مسيحياً.

(2) والحق أن الوثنيات القديمة، ومنها الوثنية العربية، كانت تتميز بممارساتها المادية. غير أننا لا يسعنا أن نسوق نفس المؤاخذة على التقاليد الشرقية التي لم تزل قائمة إلى اليوم، إلا أن يكون هذا عن سوء طويّة.

- «من لم يكن علينا فهو معنا» (مرقس 9: 40).

قلنا فيما تقدم أن المسيح، بما هو تجسيد إلهي، وطبقاً لما في تعليمه من جوهر شمولي، كان يتكلم دائماً بأسلوب المطلق، أي أنه كان يطابق أو يجانس رمزياً وقائع معينة مع المبادئ التي يترجم عنها، من غير أن يضع نفسه في موضع الذين تعني لهم هذه الوقائع بحد ذاتها أهمية من نوع ما[1] ولعلنا نستطيع أن نوضح هذا الموقف بالمثال التالي:

عندما نتكلم عن «الشمس»، ما من أحد يفكر بأن أداة التعريف التي نضيفها إلى كلمة «شمس» تنطوي على نفي للشموس الأخرى الموجودة في الفضاء. إن ما يسمح لنا بالتكلم عن الشمس، من دون أن نحدد بأن كلامنا يتعلق بشمس من جملة الشموس الأخرى، هو بالضبط كون شمسنا هي «الشمس» بالنسبة إلى عالمنا، وهي تعكس «الوحدانية الالهية» بهذه الصفة وحدها، لا بصفتها شمساً من جملة الشموس. والسبب الكافي للتجسد الالهي هو صفة التوحيد التي تستولي على من يجسّدها، وليست صفة التجسيد هي التي تحكم التجلّي[2].

---

(1) هذا المثال من الرمزية الشرقية، أو من الرمزية إطلاقاً، ينبغي أن يكون كافياً لأن يفضح التحامل الذي يشنّه المغرضون على الفردوس الاسلامي. يضاف إلى ذلك أن «نار جهنم» التي يسلّم بها المسيحيون على نفس النحو الذي يسلّم به المسلمون هي، منطقياً، في مثل «الحسيّة» التي تتصف بها «المأدبة»، أو، «الحور العين».

نقول، تعقيباً على حاشية المؤلف، أن النص العربي من «الكتاب المقدس» (المطبعة الكاثوليكية، بيروت 1960) قد جاء خلواً من العبارة المحصورة بين القوسين كما في المتن (ويكون لهم محل في المأدبة)، ويقابلها في النص الفرنسي الذي أورده المؤلف: et auront place au festin - المترجم -.

(2) بلغة المسيح، خراب أورشليم يعني رمزياً يوم القيامة، وهو ما تتميز به طريقة الرؤية التركيبية، أو، «الجوهرية»، أو، «المطلقة»، التي يراها الانسان - الاله. وتنطبق هذه الملاحظة على نبوءاته المتعلقة بـ «تنزل الروح القدس»: فهي تحيط، في وقت واحد، بجميع أنواع التجلّي الفارقليطي، وبالتالي بالتجلّي على النبي محمد ﷺ بالذات الذي كان تشخيصاً للفارقليط نفسه أو تجلّيه الدوري. يضاف إلى ذلك أن القرآن من أسمائه «التنزيل»، كما كان الحال في «تنزّل» الروح القدس يوم العنصرة. ولعلنا نستطيع أن نلفت النظر إلى أن المجيء الثاني للمسيح في نهاية دورتنا هذه إذا كان ذا بعد شمولي بالنسبة إلى بني الانسان - بمعنى أنه لن يكون مخصوصاً بـ «بشرية» معينة بالمفهوم التقليدي العادي لهذه الكلمة وإنما بالنوع =

ترتد الصلة بين الظاهر والباطن[1]، في التحليل الأخير، إلى صلة ما بين «الصورة» و«الروح»، أو، إلى ما بين «الشكل» و«المضمون»، وهي صلة نجدها في كل إبانة وفي كل رمز. ولا بد لهذه الصلة من أن تقوم في داخل الباطنية نفسها، ويمكن القول أن سلطان الروح وحده يضع نفسه في مستوى الحقيقة المجردة الكلية. و«الروح»، أي المضمون الذي يتعدّى صورته، وهي «الحرف»، يميل دائماً إلى اختراق حدود الصورة، وبالتالي إلى الوقوع في تناقض بيّن مع هذه الحدود. وعلى هذا يمكننا اعتبار كل اعادة تكييف لتقليد ما، وبالتالي لكل «وحي»، بمثابة باطنية بإزاء الصورة التقليدية التي سبقته، فتكون المسيحية مثلاً باطنية بالنسبة إلى الصورة اليهودية، وكذلك الاسلام بالنسبة إلى الصورتين اليهودية والمسيحية، وهو ما لا يصح ـ بطبيعة الحال ـ إلا من وجهة نظر خاصة هي التي نحن بصددها؛ ولعلّ من فادح الخطأ أن نفهمها فهماً حرفياً. من جهة ثانية، لما كان الاسلام يتميز بصورته من

= البشري قاطبة ـ فلا بد للفارقليط نفسه، في ظهوره العظيم، من أن يكشف عن هذه الشمولية مقدماً، على الأقل بالنسبة إلى العالم المسيحي. ولذلك كان لا بد لتجلّي الفارقليط الدوري، أو لـ «تشخّصه» المحمديّ، من أن يظهر من خارج الديانة المسيحية ويخترق تحديداً معيّناً «ذا صفة مخصّصة».

(1) وهو ما عبّر عنه المسيح بقوله: «ليس أحد صالح إلا الله». فالحدّ «صالح»، إذ ينطوي على كل معنى إيجابي ممكن، وبالتالي على «صفة الهية»، يقتضي منا أن نفهم منه أيضاً أن «ليس أحد واحد إلا الله»، وهو ما يلتقي مع الشهادة التي يعلمها الاسلام: «لا اله إلا الله»، أو، «لا حقيقة إلا الحقيقة الواحدة». ونقول لمن يجادلنا فيما نذهب اليه في تفسيرنا للنصوص المقدسة إننا مع المعلم اكهارت: «إن الروح القدس يعلّم كل الحق، صحيح أنه يوجد معنى حرفي يريده الكاتب، ولكن بما أن الله هو المؤلف للكتابة المقدسة، فإن كل معنى صحيح هو معنى حرفي في الوقت نفسه، لأن كل ما هو صحيح فآت من الحقيقة نفسها، ومبطون فيها، ومستمدّ ومراد منها» ونسوق أيضاً هذا المقطع من دانتي يتعلق بنفس الموضوع: «تشتمل الكتب المقدسة على أربعة معان ينبغي لنا أن نفسرها بموجبها: أحدهما ندعوه حرفياً. . . والرابع ندعوه باطنياً، وهو المعنى الذي يعرض لنا ونحن نفسّر روحياً أحد النصوص المقدسة، إذ هو صحيح بالمعنى الحرفي، لكنه، علاوة على ذلك، يعني أموراً عليا من المجد الأزلي، من ذلك ما قد نجده في مزمور النبي داوود حيث جاء فيه أن خروج بني إسرائيل من أرض مصر كان تقديساً لبلاد اليهودية وتحريراً لها. فبالرغم من أن هذا صحيح بالمعنى الحرفي، إلا أن الذي يفهم منه روحياً لا يقل عنه صحة، أي حين تخرج النفس من الخطيئة تغدو مقدسة وحرّة في قدرتها».

التقليدين التوحيديين الآخرين، أي بما هو محدود من حيث الصورة كان هذان التقليدان يشكلان منه، هما أيضاً، جانبه الباطني. كذلك تلعب العلاقة بين المسيحية واليهودية نفس الدور المتقابل، رغم أن العلاقة التي أشرنا اليها أولاً هي علاقة مباشرة أكثر من الثانية، منذ أن اخترق الاسلام، باسم «الروح»، الصورتين اللتين تقدمتاه، وهو نفس الدور الذي اضطلعت به المسيحية بازاء اليهودية، لا العكس.

عوداً إلى الاعتبار الروحي الصرف في الصلة بين الصورة والروح، لا نستطيع أن نفعل خيراً من إيراد فقرة، على سبيل الايضاح، من «رسالة الأحدية» لمحيي الدين ابن عربي، يبيّن فيها على وجه التحديد وظيفة الباطنية التي تقوم على «اختراق الصورة باسم الروح» كما قلنا؟ يقول الشيخ الأكبر:

«يزعم أكثر السالكين أن معرفة الله تأتي بعد فناء الوجود وفناء الفناء. إن هذا القول أبعد ما يكون عن الصواب... فالمعرفة لا يلزم منها فناء الوجود ولا فناء الفناء، ذلك بأن الأشياء لا وجود لها أصلاً، وما لا وجود له يستحيل عليه أن ينقطع عن الوجود». (*) والأفكار الأساسية التي يرفضها ابن عربي، عن قصد تأملي صرف أو بناء على منهج إن شئت، إنما هي نفس الأفكار التي يسلّم بصحتها نفس الذين يعتبرون ابن عربي «الشيخ الأكبر». وعلى نحو مماثل، إن الباطنية تجاوزت جميع الصور والأشكال الظاهرية، أو اخترقتها، وبالتالي «أنكرتها» بمعنى ما، لكنها كانت أول من اعترف بالمشروعية التامة لكل صورة من صور «الوحي»، لا بل كانت هي الوحيدة التي تستطيع

(*) لم نتمكن من العثور، في رسائل الشيخ الأكبر، على الفقرة التي اقتبسها المؤلف من «رسالة الأحدية»، فاضطررنا إلى ترجمتها، وكان أولى بنا الرجوع إلى الأصل. لكننا عثرنا في وقت لاحق على ما يفيد نفس المعنى مثبتاً في ترجمة صلاح الصاوي وماجد فخري عن الانكليزية لكتاب «ثلاثة حكماء مسلمين» للدكتور سيد حسين نصر، إذ جاء في الصفحة 149 من الترجمة العربية استشهاد بابن العربي نقلاً عن «رسالة الأحدية» أيضاً:

«إن أغلب من يعرفون الله يتصورون أن الفناء وفناء هذا الفناء شرط للوصول إلى معرفة الله. وهذا خطأ واشتباه واضح، لأن معرفة الله لا تستلزم فناء ولا فناء هذا الفناء، فالأشياء لا وجود لها. وما لا يوجد لا يستطيع أن يفنى. فالفناء يتطلب فرض الوجود. وذلك شرك. فلو أنك عرفت نفسك بلا وجود أو فناء لثمّ عرفت الله والا فلا».

(سيد حسين نصر، ثلاثة حكماء مسلمين، دار النهار للنشر ـ بيروت 1971) (المترجم).

الاعتراف بهذه المشروعية.

«الروح يهبّ حيث يشاء»، وبسبب من شموليته يخترق حجاب الصورة، لكنه مضطر مع ذلك إلى ارتدائه على صعيد الشكل.

يقول المعلم اكهارت: «ان كنت تبغي النواة فعليك بكسر القشرة».

شمولية الباطن الديني

قبل أن ندخل في صلب الموضوع، لا بدّ لنا من إيراد بعض الايضاحات عن الأشكال الخارجية التي يعتمدها مذهب الباطن، رغم أننا كنا نؤثر أن ندع هذا المظهر العارض من المسألة جانباً لكي نتفرغ إلى ما هو أساسي فقط. لكن بما أن حوادث معينة قد تفسح في المجال أمام منازعات تتعلق بالمبدأ، نجدنا مضطرين إلى الوقوف عندها قليلاً، وهو ما سنفعله على أوجز قدر ممكن.

في الواقع، قد ينهض أمامنا إشكال عندما نعلم أن الباطنية ـ بحكم حدّها وبسبب من طبيعتها بالذات ـ مقصورة على نخبة فكرية محدودة اضطراراً، ثم نجد تنظيمات مريديها تنظم عدداً كبيراً من الأتباع نسبياً. هكذا كان، على سبيل المثال، اتباع فيثاغوراس، وهكذا كانت دائماً، ولعلّ هذا من باب أولى، الطرق الصوفية التي لم تزل قائمة حتى يومنا هذا، رغم ما أصابها من إنحطاط، وأعني بها الطرق الصوفية الاسلامية. وحقيقة الأمر أن المسألة عندما تتعلق بتنظيمات صوفية بالغة الانغلاق، تكون هذه دائماً فروعاً أو نوايا من تنظيمات أوسع، ولا تكون هي الطرق بكامل تنظيماتها؛ ما يشذّ عن ذلك إلا بعض حالات استثنائية تكون ممكنة دائماً في ظروف خاصة.

ولعل من أسباب الانضمام شبه الشعبي إلى أكثر عناصر التقليد ايغالاً في الداخلية ـ وبالتالي إلى أكثرها استتاراً ـ اضطرارُ الباطنية لأن تتخذ لها شكلاً من أشكال هذا العالم لكي تستطيع البقاء فيه؛ الأمر الذي لا بد له وأن يقحم على الجماعة عناصر كبيرة العدد نسبياً. من هنا جاء تمييز المشيخات الاسلامية بين الحلقات الداخلية والحلقات الخارجية، فالمنضمّون إلى هذه الحلقات غير قادرين على الاحاطة بما يتصف به التنظيم الذي ينتسبون اليه، وهم لا يرونه

غير شكل من التقليد الخارجي الذي لا يستطيعون الوصول إلى غيره. وهذا ما يفسر لنا تفريق المشيخات الصوفية بين «المتبارك»، أو، «المريد»، الذي لا يخرج أبداً عن المجال الظاهري الذي يريد أن يحياه على وجه العزيمة، وبين «السالك» الذي ينتهج الطريق الذي مهّده له التقليد الصوفي. صحيح أن عدد «السالكين» قد بات ضئيلاً في هذه الأيام، إلا أن «المتباركين» كثيرون في اعتبار التوازن الطبيعي الذي يجب توفره في الطرق الصوفية؛ يسهمون، بمقتضى قصورهم، في خنق الحياة الروحية الحقيقية. لكن، حتى حين لا يستطيع المتباركون فهم الحقيقة المستعلية في المشيخة التي تقبلهم في عضويّتها، يجنون في الأحوال العادية فائدة كبيرة تعود عليهم مِن «البركة»، أو، «التأثير الروحي» الذي يكتنفهم ويصونهم بمقدار ما يتحلّون به من حماسة. لأنه غني عن البيان أن إشعاع الألطاف في قلب الحياة الباطنية يمتد، بسبب شمولية هذه الأخيرة، على جميع درجات المدنية التقليدية ولا يقف عند حدود الشكل، بمقدار ما لا يقف النور الذي لا لون له عند لون جسم شفاف.

على أن هذه المشاركة الشعبية ـ أي مشاركة أناس يمثلون متوسط الجماعة ـ في حياة النخبة الروحية لا تفسّره أسباب المناسبة وحسب، وإنما يفسّره على وجه الخصوص قانون الاستقطاب أو التعويض الذي لا تتلاقى بمقتضاه الأطراف، ومن أجل هذا كان «صوت الشعب هو صوت الله». نريد أن نقول، الشعب بما هو الحامل السلبي وغير الواعي للرموز يشبه محيط الدائرة أو الانعكاس السلبي أو المؤنث بالنسبة إلى النخبة التي تمتلك الرموز وتنقلها اليه نقلاً إيجابياً واعياً. وهو يفسّر لنا تلك الصلة الغريبة البادية التناقض التي تقوم بين الشعب والنخبة. فالطاويّة، مثلاً، باطنية وشعبية في آن واحد. أما الكونفوشيوسية فظاهرية، أرستقراطية ومثقفة إلى حدّ ما. والمشيخات الصوفية كان لها دائماً مظهر شعبي يتناسب معها، إلى جانب مظهرها النخبوي. وهذا ليس لأن للشعب مظهر المحيط وحسب، وإنما مظهر الكليّة أو الجمعيّة، وبالتالي مظهر المركز. يمكننا القول أن وظائف الشعب العقلية تعبر عن نفسها من خلال الفنون التطبيقية والفنون الشعبية: الأولى تمثل الأسلوب أو التحقيق، والثانية تمثل العقيدة؛ وبذلك يعكس الشعب سلبياً وجماعياً وظيفة النخبة الأساسية، أي نقل المظهر العقلي للتقليد الذي يرتدي الرمزية بكل صورها.

ثم هناك مسألة أخرى نرى لزاماً علينا توضيحَها قبل الدخول مباشرة في موضوعنا، هي مسألة الشمولية التقليدية؛ وهي فكرة، بما هي من صعيد خارجي نوعاً ما، خاضعة دوماً لجميع أنواع الحوادث التاريخية والجغرافية حتى ليشك بعضهم في وجودها. وهكذا نسمع بمن ينازع في قبول التصوف الاسلامي بهذه الفكرة، لأن محيي الدين بن عربي يرفضها لاعتقاده بأن الاسلام هو محور كل الديانات الأخرى. في حقيقة الأمر، كل صورة تقليدية تتفوق على الصور التقليدية الأخرى بالنسبة إلى علاقة معينة، وهذه العلاقة هي ما يشكّل السبب الكافي لهذه الصورة أو تلك، وهي التي تلازم فكر من ينطق باسم ديانته. أن ما يهمنا في مسألة الاعتراف بالصور التقليدية الأخرى ـ وهو اعتراف غير مفهوم إن كان ظاهرياً ـ هو قيام هذا الاعتراف، لا شكله أو درجته. والقرآن الكريم يقدم لنا أول نموذج لهذه الطريقة من الرؤية: فهو، من جهة، يقول أن جميع الأنبياء متساوون، ويؤكد أن بعضهم يَفْضُل بعضَهم الآخر، من جهة ثانية. وهذا معناه، على حدّ تفسير ابن عربي، إن كل نبي يَفْضُلُ الأنبياء الآخرين بما اختصّ به من دونهم، أي بالنسبة إلى علاقة معينة. لقد كان ابن عربي ربيبَ مدنيّة إسلامية، وهو يدين بتحققه الروحي إلى «بركة» الاسلام، وإلى شيوخ الصوفية بكلمة واحدة إلى الصيغة الاسلامية. ولذلك كان عليه أن يتمسك بهذه الوجهة من النظر، أي بالعلاقة التي تشكل بها هذه الصيغة تفوقاً على الصيغ الأخرى. ولو كان هذا التفوّق غير موجود، لما كان للهندوس الذين ظلّوا يدخلون في الاسلام على مدى قرون عديدة سبب إيجابي لدخولهم فيه. وإذا كان لنا أن نعبّر بالطريقة الهندوكية، قلنا: لما كان الاسلام هو الصورة الأخيرة من الـ «سناتنا ذرما» في هذه الدورة من الـ «مها ـ يوغا»، كان لا بد لهذه الصورة من أن تتمتع بنوع من التفوق الممكن على ما تقدّمها من صور. من ناحية ثانية، لما كانت الهندوكية أقدم صيغة أو صورة تقليدية لم تزل قائمة إلى اليوم، كان لا بد لها من أن تنطوي على تفوّق معيّن، أو على «مركزية» معينة، بالنسبة إلى الصور التي أعقبتها. وواضح أن هذا لا ينطوي على تناقض ما دامت العلاقات التي نحن بصددها تختلف فيما بينها على نحو أو آخر. كذلك، أن يكون القديس برنار قد حرّض على الحروب الصليبية، ان هذا لا يتنافى مع معرفته الباطنة. ولا يرد هنا أن نتساءل إن كان القديس برنار يفهم الاسلام أم لا، وإنما ان كان يفهمه لو اتصل به أو اطّلع على هذه الصورة

من الوحي، كما فهمه فعلاً نخبة «المعبد» الذين وُضعوا في الظروف المطلوبة. ان الحياة الروحية لدى الانسان لا يمكنها أن تخضع إلى معارفه التاريخية أو الجغرافية أو غيرها من المعارف «العلمية»، التي هي من الصعيد نفسه. وعلى هذا يمكننا القول أن شمولية أهل الباطن شمولية حقيقية فيما يختص بتطبيقاتها الممكنة، ولاتصبح مؤثرة أو فعّالة إلا أن تسمح لها الظروف بذلك، أو أن تَفْرضَ عليها هذه الظروفُ تطبيقاً معيّناً. بعبارة أخرى، إن هذه الشمولية لا تُحدِثُ أثرها، أو لا تفعل فعلَها، إلا أن تحتك بمدنية أخرى. غير أن قانوناً صارماً بهذا الموضوع لا وجود له، لأن العوامل التي تجعل هذا «الباطني» أو ذاك أن يقبل بهذه الصيغة الأجنبية أو تلك قد تختلف اختلافاً كبيراً باختلاف الأحوال. ولسنا ندري بالضبط ما هو العنصر الذي يشكل عنصر الاتصال مع صيغة أجنبية، ونعني به العنصر الذي يكفي لتعيين فهمنا لهذه الصيغة[1].

---

(1) هنا يمكننا إيراد ملاحظة مشابهة حول «المجذوبين»، وهم الذين اصطلح الصوفية على تسميتهم بـ الأفراد»، وهم نادرون جداً في كل زمان، ويتميزون بأنهم يمتلكون الألطاف الخفية الفاعلة بطريقة عفوية دون أن ينتسبوا إلى طريقة أو يكونوا مريدين. وهؤلاء، بحكم حصولهم على «المعرفة» بلا درس أو مجاهدة، قد يجهلون الأشياء التي ليسوا بحاجة اليها على المستوى الشخصي. ولما كانوا غير منتسبين إلى «الطريقة»، لم يكن مفروضاً فيهم أن يعرفوا معنى «سلوك الطريق»، بالمعنى الفنّي للكلمة. كذلك هم يتكلمون على طريقة انسان «العصر الذهبي» ـ وهو العصر الذي لم يكن فيه «سلوك الطريق» أمراً ضرورياً ـ بأكثر من طريقة المعلمين الروحيين في «العصر الحديدي». زد على ذلك أنهم لا يستطيعون الاضطلاع بدور «شيوخ الطريقة»، من حيث انهم لم يسلكوا طريق التحقق.

كذلك: إن كان «شري راما كرشنا» لم يستطع أن يتوقع انحراف طريقته الروحية، فلأنه ـ وهو الجاهل بالروح الغربي المعاصر ـ كان يستحيل عليه أن يفسر رؤى معينة بغير المعنى الهندوكي. وتضيف أن هذا الانحراف، وقد كان على صعيد معتقدي من وحي الغرب المعاصر، لا يبطل أبداً فعل اللطف الصادر عن «شري راما كرشنا»، إنما يضيف اليه نوعاً من «التزيين» أو «الديكور» الحشوي، أي لاشيئية روحية. بعبارة أخرى، ان تنكر «بهاكتي» في القديس شري راما كرشنا بلباس «جنانا» المزيف ومن طراز فلسفي ديني، وبالتالي أوروبي، لا يمنع أبداً التأثير الروحي أن يكون ما هو كائن.

كذلك: إن كان «شري راما كرشنا» يبتغي أن ينشر ما تشعه «البهاكتي» التي حصل عليها على نطاق واسع، طبقاً لشروط معينة ذات غاية دورية، فإن هذا لا علاقة له بما استطاعت حماسة بعض تلامذته أن تتخذه من صور أو أشكال. لقد كانت إرادته واضحة أن يسلم قديس «داك شنشوار» نفسه إلى «عائلة المسيح الروحية»، على نحو يتيح لكل ما يمكن قوله عن الطبيعة الخاصة باشعاع المسيح من إمكان إنطباقه أيضاً على إشعاع «باراماهمسا»: «والنور يضيء في =

ينبغي لنا الآن أن نتولى الاجابة، في شيء كثير من الوضوح، على مسألة تتعلق بمعرفة الحقائق الرئيسية التي لا بد لمذهب أهل الظاهر من أن يتجاهلها دون أن ينكرها صراحة[1]. حقيقة الأمر أن من بين ما لا يفهمه أهل

= الظلمة، والظلمة لم تدركه» (يوحنا 1: 5). (انتهت حاشية المؤلف).

نقول، شرحاً لبعض المصطلحات التي أوردها المؤلف، أن الديانة الهندوكية تقوم على ثلاثة إتجاهات: أولها، جنانا، وهو طريق المعرفة، والثاني، كرما، وهو طريق العمل (العبادة)، والثالث، بهاكتي، وهو طريق المحبة. وأما راما كرشنا باراهمسا (1834 ـ 1886)، فكان على اتصال وثيق بحركة «بهاكتي»، وكان يمثل تقليداً يختلف كثيراً عن الاتجاه البراهمي. لم يكن اتجاهه عقلياً، وإنما ألح إلحاحاً شديداً على محبة الله، وقد ضم إلى مذهبه الاتجاه الشعبي من الهندوكية وما يحتويه من صور وأشكال كثيرة، وأدمجه مع الايمان باله محب قدير، وكان يقول انه يستطيع رؤية الله في صور كثيرة جداً. ـ المترجم ـ.

(1) «الشكلية» وأعني بها مؤسسة الانسان العادي، تسمح للانسان أن يصل إلى الشمولية... والانسان العادي هو غرض الشريعة الاسلامية... تحيط كل فرد بنوع من السياج المحايد تضمنه له الجماعة، وتلزم هذا الفرد في الوقت نفسه بأن يعمل لصالح المجموع. والاسلام، بما هو ديانة، « طريق الوحدة والكلية. فعقيدته الأساسية تقوم على «التوحيد»، أي على الوحدة أو فعل التوحيد. وبما هو دين شمولي، يتألف من درجات، كل درجة منها هي الاسلام بحق، أي بصرف النظر عن مظهر الاسلام الذي تتكشف عنه نفس المبادئ. صيغة بسيطة إلى أقصى حد، لكن صورة لا حصر لها، وكلما تعددت هذه الصور، كانت الشريعة على أتمها... والفتوى التي تصدر عن المفتي يجب أن تكون من الوضوح بحيث يفهمها الجميع حتى الزنجي الأميّ ولا يحق للمفتي أن ينطق بفتواه من على مكان غير المكان العام من الحياة العملية، وليس له أن يفعل غير ذلك أبداً، بل يتعين عليه ـ ومن باب أولي ـ أن يتجنب الخوض في المسائل التي تخرج عن اختصاصه؛ إن هذا الحد الفاصل، الذي يعرفه الجميع، القائم بين المسائل الصوفية والشرعية هي التي تتيح للاسلام أن يكون باطنياً وظاهرياً بدون أن يتناقض أبداً. ولهذا لم ينشب أبداً نزاع شديد بين العلم والايمان عند المسلمين الذين يعرفون دينهم. إن صيغة التوحيد، أو الألوهة الواحدة، هي المكان الذي يجتمع عليه أهل الشريعة، والأهمية التي تعطيها لهذه الصيغة هي شأن خاص بك، لأنها تكشف عن صوفيتك. وجميع النتائج التي قد نستخلصها من هذه الصيغة متفاوتة في درجتها من الجودة، شرط ألا تبطل المعنى الحرفي لها، لأنك عندئذٍ تقوم بتفكيك الوحدة الاسلامية، أي شمولية الاسلام وقدرته على التكيف وملاءمته لجميع العقليات والظروف والأزمنة. الشكلية تتصف بالشدة، ليست خرافة، بل لغة شاملة. ولما كانت الشمولية هي المبدأ، وهي مبرر وجود الاسلام، وكانت اللغة، من جهة أخرى، أداة الاتصال بين الكائنات العاقلة، كان من نتيجة ذلك أن أضحت الصيغ الظاهرية ذات أهمية للبنية الدينية في مثل أهمية الشرايين للجسم الحي. الحياة لا تنقسم، وما جعلها كذلك هو قابليتها للتدرّج. وكلما تواحدت حياة «الأنا» بحياة «اللاأنا»، كانت الحياة أغنى وأقوى. والتواحد بين «الأنا» و«اللاأنا» يتم بفضل هبة =

الظاهر مفهوم «تدرّج الحقيقة الكليّة»، الذي ربما كان أهم مفهوم على الاطلاق، من بعض النواحي على الأقل. أن «الحقيقة» تثبت نفسها على «درجات» لكن من دون أن تنقطع عن وحدتها، من حيث أن الدرجات الدنيا من هذا الاثبات يجري امتصاصها في الدرجات العليا عن طريق التكامل أو التركيب الميتافيزيقي: هذه هي عقيدة «الوهم الكوني»، ومقتضاها أن العالم ليس ناقصاً أو زائلاً وحسب، وإنما هو «غير موجود» بأي اعتبار بالنسبة إلى «الحقيقة المطلقة»، من حيث أن حقيقة العالم تحدّ من حقيقة الله الذي هو «الموجود الوحيد». لكن «الكائن» نفسه ـ وما هو غير الاله الشخصي ـ يجد نفسه بدوره وقد تجاوزته «الألوهية غير الشخصية»، أو، «فوق الشخصية»، أو، «اللاكائن». وما «الاله الشخصي»، أو «الكائن» إلا التعيّن الأول من «اللاكائن»، أو «الالوهة غير الشخصية». ومن هذا «التعيّن الأول»، كانت جميع التعيّنات الثانوية الأخرى التي تشكل ما يعرف بـ «الوجود الكوني». حقيقة الأمر أن أهل الظاهر يتعذر عليهم أن يسلّموا به «لا حقيقية العالم»، ولا بحصر الحقيقة في «المبدأ الالهي»، ولا ـ على وجه الخصوص ـ باستعلاء «اللاكائن» على «الكائن» الذي ما هو غير الله. بعبارة أخرى، يتعذّر على وجهة النظر الظاهرية أن تفهم استعلاء «اللاشخصية الالهية» التي يكون الله منها بمثابة ثبوتها الشخصي، لأن هذه الحقائق أعلى، وبالتالي أخفى وأعقد، من أن يحيط بها الفهم الراسيونالي (العقلاني)، ومن أن يدركها الغالبية العظمى من الناس، ومن أن تكون قابلة للصياغة الدغماطيقية.

ثمة فكرة أخرى لا يسلم بها الظاهرية، هي «كمون العقل» أو بطونه في كل كائن، وهو العقل Intellect الذي عرّفه المعلم اكهارت بالقول أنه «غير مخلوق وغير قابل لأن يكون مخلوقاً»[1]. هذه الفكرة يتعذر أن تجد لها مكاناً

= طقسية واعية، أو صوفية من بعض الأوجه. نفهم في يسر ان فن العطاء هو السر الأكبر في العمل العظيم». عن: (Abdul-Hadi, L'universalité de l'Islam, dans le voile d'Isis- Janvier 1934).

(1) نعلم أن بعض كتابات اكهارت، مما يتعدى وجهة النظر اللاهوتية ولا يدخل لهذا السبب في اختصاص السلطة الدينية، قد أدانتها هذه السلطة. ولئن كان لقرار الادانة ما يسوّغه من بعض الأوجه، فليس له أبداً ما يسوّغه من حيث الشكل. وبعودة إلى الوراء، غريبة ومفاجئة، اضطر البابا يوحنا الثاني والعشرون، وكان هو الذي أصدر قرار البراءة، إلى العدول عن رأي =

في المنظور الظاهري، ولا كذلك فكرة «التحقق الميتافيزيقي»، ونعني به التحقق الذي يعي الانسان بمقتضاه ما لا ينقطع أبداً عن الوجود، أي اتحاد الانسان جوهرياً بالمبدأ الالهي، الذي هو وحده الحقيقي[1]. إن مذهب الظاهرية، من جهته، مضطر لأن يتشبث بالتمييز بين الرب والعبد، بصرف

= كان دعا اليه، حين رأى سلطته بدأت تتزعزع. أما اكهارت فما كان ليتراجع لولا التزامه بمبدأ الطاعة، وقد كان تراجعه قبل أن يعرف بقرار الادانة البابوي. كذلك أن تلامذته لم يكونوا ليضطربوا لا من قرار الادانة ولا من قرار البراءة، ولعل من المفيد أن ننوّه بأن واحداً منهم، وهو السعيد هنري سوزو، كان رأى، بعد وفاة اكهارت، رؤيا ظهر فيها «المعلم السعيد مؤلهاً في الله يحفّه الجلال».

(1) يقول الصوفي، يحيى بن معاذ الرازي، ان «الجنة سجن العارف والدنيا سجن المؤمن». بعبارة أخرى، إن التجلّي الكلّي أو الشمولي (للحق في الاسلام، أو سمساراً في الهندوكية)، بما فيه «مركزه» السعيد (السموات، أو براهما ـ لوكا)، هو، ميتافيزيقياً، تحديد (ظاهر للحقيقة غير المتجلية: الله، براهما)، كما أن التجلّي الصوري أو الشكلي (للحقيقة غير الشكلية، المتجلّية مع ذلك: السموات، براهما، لوكا) تحديد من وجهة النظر الفردية أو الظاهرية. غير أن لهذه الصيغة صفة استثنائية، فمذهب أهل الباطن مذهب ضمني غير صريح، أي أن تعبيره السويّ ينطلق من الرموز التي اشتملت عليها الكتب المقدسة؛ حتى أن الصوفية مثلاً، عندما يتكلمون عن «الجنة»، ويستخدمون الاصطلاح القرآني، إنما يريدون بذلك حالات تقع فيما وراء كل حقيقة كونية، وفيما وراء كل تعيّن فردي من باب أولى، كما هو الحال بالنسبة إلى «جنة الذات». فلئن كان هذا الصوفي أو ذاك يتكلم عن «الجنة» ويعتبرها «سجن المريد»، فإنما يفعل ذلك عرضاً من وجهة النظر العادية أو الكونية التي ترتد إلى المنظور الديني، وهو مضطر لأن يفعل ذلك كلما أراد أن يسلط الضوء على الفرق الجوهري بين الطرق الفردية والطرق الشمولية، أو بين الكونية وما بعد الكونية. وعلى هذا يجب ألاّ يغرب عن البال أن «ملكوت السموات» الانجيلي، كالجنة القرآنية، لا يراد به حالات مقيدة وحسب، وإنما حالات غير مقيدة في نفس الوقت، الحالات المقيدة ما هي إلا انعكاسات مباشرة منها. ولو عدنا إلى مقالة يحيى بن معاذ الرازي لوجدنا عند المعلم اكهارت أفكاراً مماثلة أدانتها الكنيسة. يقول اكهارت: «الذين لا يسعون إلى الحظ، ولا إلى الشرف، ولا إلى المنفعة، ولا إلى التقوى، ولا إلى القداسة، ولا إلى الثواب، ولا إلى ملكوت السموات، بل الذين تَخلّوْا عن كل شيء، حتى عما يخصهم هم، بمثل هؤلاء يتجلّى مجد الله». إن هذه العبارة، وهي كعبارة الرازي، لا مدلول لها غير النفي الميتافيزيقي للفردية في تحقيق الاتحاد. (انتهت حاشية المؤلف).

أقول: إن هذا التمييز، الذي أورده المؤلف، بين الذات المتجلية (الحق) والذات غير المتجلية (الحقيقة)، يسمح لنا بالقاء الضوء على قول أبي القاسم الجنيد البغدادي: «الحق يفرقني والحقيقة تجمعني». كما يسمح لنا، من جهة ثانية، بالقاء ضوء على المبدأين المذكر والمؤنث في الألوهة. ـ المترجم ـ.

النظر عما لا ينفك يردده الدنيويون من انهم لا يرون في الوحدة الجوهرية غير «الحلول»، الأمر الذي يوفر عليهم بذل المجهود في سبيل الفهم.

هذا، وإن فكرة الحلول تستحق منا أن نقف عندها قليلاً: تقوم فكرة الحلول على التسليم بوجود اتصال غير منقطع بين المنتهي وغير المنتهي، يتعذر علينا فهمه ما لم نسلّم ابتداء بوجود وحدة قوامية بين المبدأ الانطولوجي ـ الذي هو محل بحث في كل فلسفة الهية ـ وبين نظام التجلّي، وهو مفهوم يفترض سلفاً وجود وحدة قوامية، وبالتالي انتفاء الألوهة، أو أن يخلط الوحدة الجوهرية بين الألوهة والتجلي بالوحدة القوامية. إن فكرة الحلول تقوم على ما قد بيّناه، لا على شيء سواه. لكن يبدو أن بعض العقول قد بلغ منها العناد مبلغاً أعيت معالجتُهُ كلَّ دواء، فهي تأبى إلا أن تنحرف بهذه الفكرة البالغة البساطة عن حقيقتها؛ هذا إن لم يكن الهوى أو المصلحة من وراء تشبثهم بأداة جدلية ملائمة كاصطلاح «الحلول» الذي يسمح لهم بالقاء ريبة عامة على عقائد معينة يعتبرونها مزعجة لهم، دون أن يكلّفوا أنفسهم عناء تمحيص هذه العقائد بحد ذاتها[1]. وحتى حين لا تكون فكرة الله أكثر من مفهوم عن القوام العالمي (مادة أولية)، ويكون المبدأ الانطو- لوجي خارجاً عن نطاق البحث بالتالي، يظل الهجوم على فكرة الحلول أمراً لا مسوّغ له ألبتة، ما دامت «المادة الأولية» متعالية وممتنعة على ما يصدر عنها من نواتج، فلو كان فهمنا لله انه «الوحدة البدئية»، أي جوهر صرف لم يكن لشيء أن يتواحد به قوامياً. اما أن ننعت مفهوم «الوحدة الجوهرية» بالحلول، فمعناه أننا ننكر في نفس الوقت نسبية الأشياء وننسب اليها حقيقة مستقلة عن «الكائن»، أو، عن «الوجود»، كما لو كان من الممكن أن توجد حقيقتان متمايزتان جوهرياً، أو «وحدتان»،

---

(1) يعتبر «الحلول» مصدراً كبيراً لكل من يريد تجنب مذهب الباطن بأزهد ثمن، ولمن يتوهم في نفسه القدرة على فهم هذا النص أو ذاك لمجرد أنه يعرف اللغة التي كتب بها نحواً وصرفاً. ثم ماذا نقول عن بطلان الدراسات التي تتصدى لاخضاع العقائد المقدسة إلى المقاييس الدنيوية، كما لو أنه ما من معرفة إلا ويفهمها كل إنسان، وكما لو أنه يكفي المرء أن يختلف إلى المدرسة حتى يفهم أعلى ما وصلت اليه الحكمة خيراً من الحكماء أنفسهم؟ وقد بات مفهوماً في أوساط «أصحاب الاختصاص» و«النقاد» أنه ما من شيء إلا وفي مقدورهم أن يطالوه بفهمهم، وما أشبه موقفهم هذا بموقف الأطفال الذين ما يكادون يعثرون على كتب الكبار حتى يحكموا عليها بما يمليه عليهم الجهل أو النزوة أو الكسل.

أو، «وحدانيتان». والنتيجة الحتمية لهذا المنطق هي المادية ليس إلا، ذلك أننا عندما لا نعود نفهم التجلي متحداً جوهرياً بالمبدأ، لا يعوْد التسليم بهذا المبدأ أكثر من مسألة تصديق، وما ان ينهار هذا السبب العاطفي حتى لا يبقى ثمة سبب آخر يجعلنا نسلّم بشيء آخر غير التجلّي، والتجلّي الحسّي تخصيصاً.

عَوْداً إلى موضوع «اللاشخصية الالهية» نقول: ان هذه «اللاشخصية» هي، على وجه التدقيق، «غير شخصية»؛ أي لا هي إثبات للشخصية ولا هي نفي لها، بل هي منزّهة عن الشخصية أو مستعلية عليها. على كل حال، يجب ألا نفهم من اصطلاح «اللاشخصية» معنى السلب أو الحرمان، ما دام الأمر يتعلق ـ على العكس من ذلك ـ بالامتلاء المطلق وانتفاء الحد الذي لا يحدّه شيء حتى وان كان التحديد آتياً من قبله هو بالذات؛ بل ان الشخصية ضرب من الحرمان بالقياس إلى اللاشخصية، أو قل هي نوع من «التعيّن الحرماني»، لا العكس. وغني عن البيان اننا لا نريد هنا بـ «الشخصية» غير «الاله الشخصي»، أو «الأنيّة الالهية»، إن صح التعبير، لا «الذات»، التي هي المبدأ المستعلي على «الأنيّة»، الذي يمكننا تسميته ـ بمعنى لا ينطوي أبداً على صفة التقييد ـ بالشخصية بالقياس إلى الفردية. إن ما نميزه إذن هو «الشخص الالهي»، أو، النموذج الرئيسي الأول للفردية من جهة، و«اللاشخصية»، التي هي تقريباً «ذات» هذا الشخص التي لا نهاية لها، من جهة ثانية. إن هذا التمييز بين «الشخص الالهي»، الذي يتكشّف عن «إرادة» خاصة في عالم وحيد رمزياً، وبين «الحقيقة الالهية» غير الشخصية، التي تتكشف بعكس ذلك عن «مشيئة» الهية جوهرية شاملة من خلال اشكال الارادة المخصوصة أو الشخصية وتقع أحياناً في تناقض ظاهر ـ نقول أن هذا التمييز أساسي جداً في مذهب الباطن، لا لأنه في صميم العقيدة الميتافيزيقية وحسب، وإنما لأنه يفسر لنا أسباب التناقض الذي قد يظهر فيما بين مبدئي الظاهر والباطن. فمثلاً، يجب أن نميّز في سليمان (الحكيم) بين معرفته الباطنية التي ترتد إلى ما أسميناه بـ «اللاشخصية الالهية»، وبين استقامته على الظاهرية التي ترتدّ بدورها إلى إرادة «الشخص الالهي». فقد اعترف «باني الهيكل» بالألوهة في أشكال أو صور موحى بها برغم تقادم العهد عليها. وما كان ذلك منه ضدّ «الارادة»، بل بناء على تلك «المعرفة». ثم انه لم يقبل من هذه الصور أو الأشكال ما انطوت عليه من انحطاط أو «وثنية»، بل نقاءها الأوّلي الذي

نستطيع أن نتعرّفه دائماً فيما اشتملت عليه من رموز، حتى ليمكننا القول أنه قبل بها متجاوزاً حجاب انحطاطها. ومن ناحية ثانية، أليس الاصرار على بطلان الوثنية الذي نجده في سفر الحكمة تكذيباً للتفسير الظاهري الذي يصوغه سفر الملوك؟ مهما يكون من أمر، فقد كان على الملك ـ النبي، وهو يقف وراء الأشكال، أن يتحمل نتائج ما احتوت عليه شموليته على صعيد الشكل. ولما كان الكتاب المقدس يثبت، بصفة أساسية، شكلاً واحداً هو التوحيد اليهودي، وقد فعل ذلك بأسلوب بالغ الشكلية هو أسلوب الرمزية التاريخية ذات الصلة الوثيقة بأحداث التاريخ، كان لا بد له من أنْ يندّد بموقف سليمان من حيث تناقضه مع التجلّي الشخصي للألوهة.-لكن الكتاب المقدس يعلمنا، في نفس الوقت، أن هذه المخالفة لم يكن لها تأثير في شخص «الحكيم»[1]؛ كل ما في الأمر أن هذا الموقف «الشاذ» الذي اتخذه سليمان قد أدّى إلى حدوث إنقسام سياسي في مملكته، وكان هذا هو العقاب الوحيد الذي نزل بسليمان على ما يرويه لنا الكتاب المقدس، وهو عقاب لا يتناسب أبداً مع ما لو كان الملك ـ النبي قد سقط في الشرك فعلاً؛ وهو ما لم يحدث في حقيقة الأمر. لقد كان هذا العقاب وثيق الصلة بالصعيد الذي وقعت فيه «المخالفة» ولم تتعدّه. ثم ان ذكرى سليمان ظلت تحظى بالاحترام لا في اليهودية (ولاسيما القبالية) وحسب، وإنما في الاسلام أيضاً في بُعْدَيْهِ الشرعي والصوفي على حدّ سواء. وفي المسيحية احتل الملك ـ النبي مكانة بارزة بما أَلْهَمَهُ «نشيد الأنشاد» من شروح جرت على أقلام أشخاص من مثل القديس غريغوار النيسي وتيودور القديس برنار وسواهم. ولئن ظهر في الكتاب

(1) وهكذا يرد في القرآن: ﴿... **وما كفر سليمان**﴾ (البقرة: 102)، ويشيد به في هذه العبارة: ﴿... **نعم العبد إنه أوّاب**﴾ (صاد: 30). ومع ذلك يشير القرآن إلى محنة أوقعها الله بسليمان، وإلى دعاء بالتوبة من جانب الملك-النبي، ثم إلى توبة الله عليه: ﴿**ولقد فتنّا سليمان وألقينا على كرسيه جسداً ثم أناب. قال رب اغفر لي وهب لي ملكاً لا ينبغي لأحد من بعدي إنك أنت الوهاب. فسخّرنا له الريح تجري بأمره رخاء حيث أصاب**﴾ (صاد: 35 ـ 37). يتفق مفسر هذه الآيات رمزياً مع رواية «سفر الملوك»، إذ يروى أن أحد أزواج سليمان «من غير علم منه وفي قصره بالذات، قد عَبَدَت صَنَماً فكان ان أضاع سليمان خاتمه، ومع الخاتم ملكه، لبضعة أيام. ثم عثر على خاتمه واستعاد ملكه، ودعا ربه أن يغفر له، وغدا سلطانه أوسع وأروع مما كان عليه من قبل».

المقدس تناقض بين البعدين الكبيرين من التقليد (ونعني بهما البعد الظاهري والبعد الباطني)، فلأن طريقة التعبير في هذا الكتاب، كما هو الشأن في الشكل اليهودي نفسه، تمنح وجهة النظر الظاهرية نصيباً أكبر من الرجحان، بل لعلنا نستطيع القول، وجهة النظر «الاجتماعية» وحتى «السياسية»، لكن بالمعنى الدنيوي بطبيعة الحال. على حين أننا نجد هذه العلاقة (بين الظاهر والباطن) معكوسة في المسيحية. أما في الاسلام ـ الذي هو تركيب من العبقريتين اليهودية والمسيحية ـ فإننا نجد فيه البعدين التقليديين متوازنين، ولذلك لا يعتبر القرآن سليمان (سيدنا سليمان) إلا من حيث جانبه الباطني ومن حيث كونه نبياً[1]. ثم لنذكر أخيراً الأمر الذي أصدره «يهوه» إلى النبي «ناتان» بأن يبلّغ داود الكلمات التالية: «متى كملت أيامك واضطجعت مع آبائك أقيم بعدك نسلك (سليمان) الذي يخرج من أحشائك وأثبت مملكته. هو يبني بيتاً لاسمي وأنا أثبت مملكته إلى الأبد. أنا أكون له أباً وهو يكون لي ابناً إنْ تعوّج أُؤدّبْهُ

---

(1) يبيّن القرآن عصمة الأنبياء بهذه الآية: ﴿لا يسبقونه بالقول وهم بأمره يعملون﴾ (الأنبياء: 27). وهذا يعني أن الأنبياء لا ينطقون إلا عن وحي، ولا يعملون إلا بأمر من الله. وهذه العصمة لا تتناقض مع «ذنوب» الأنبياء إلا بفعل الحقيقة الميتافيزيقية التي تعبر عنها الألوهة الشخصية والألوهة غير الشخصية اللتان قد تتناقض تجلياتهما على صعيد الحوادث، على الأقل في نفوس كبار الروحيين من دون عامّة الفانين. ولئن كان لكلمة «ذنب» معنى «الخطيئة»، ولاسيما، «خطيئة السهو»، إن لها قبل كل شيء معنى «عدم كمال الفعل»، أو، «عدم الكمال الناجم عن الفعل»، ولذلك كانت كلمة «ذنب» هي الكلمة المستعملة فيما يتصل بالأنبياء، لا كلمة «إثم» التي تعني «الخطيئة» حصراً، مع توكيد النية في هذه الأخيرة. ولئن كنا نجد تناقضاً بين عصمة الأنبياء وبين ما يبدو على بعض أفعالهم من نقص خارجي، يتعين علينا أيضاً أن نقدر التناقض بين كمال المسيح وبين ما قاله هو عن طبيعته البشرية: «لماذا تدعوني صالحاً؟ ليس أحد صالح إلا الله» ولعل هذا القول يجيبنا أيضاً على سؤال: لماذا لم يتفاد داود وسليمان نزاعاً معيناً مع هذه الدرجة من الناموس الكوني؟ والجواب هو أن الطبيعة الفردية تحتفظ دائماً ببعض «النقط العمياء» التي يدخل وجودها في صميم تعريف هذه الطبيعة أو تحديدها. ومن الأمور البيّنة بذاتها أن هذا التحديد، بما هو ضروري للوجود الفردي، لا يمس أبداً تلك الحقيقة الروحية التي يرتبط بها هذا الوجود ارتباطاً «طارئاً» إن صح التعبير، ذلك أنه ليس بين الفردي والروحي من مقياس مشترك من حيث إلهيّةُ هذا الأخير.

قبل أن نختتم هذه الحاشيات نورد قولاً للخليفة علي بن أبي طالب رضي الله عنه، امام علم الباطن الاسلامي: من روى سيرة داود كما يرويها القصاصون (أي بحسب تفسير ظاهري أو دنيوي)، جلدته مائة وستين جلدة، وهي حدّ من يقذف الأنبياء أو يشهد عليهم بغير الحق.

بقضيب الناس وبضربات بني آدم. ولكن رحمتي لا تنزع منه كما نزعتها من شاول الذي أزلته من أمامك» (صموئيل الثاني 7: 12 ـ 15).

وهناك مثال آخر شديد الشبه بمثال سليمان، ونعني به داود الذي يعترف له القرآن بصفة النبوّة أيضاً، ويعدّه المسيحيون أحد كبار القديسين في «العهد القديم». من الأمور التي تبدو واضحة لنا ان القديس لا يمكنه «ارتكاب الآثام» ناهيك عن إتيان أفعال كالتي تنسب إلى داد. إن ما يجب علينا فهمه أن التجاوز الذي ينسبه «الكتاب المقدس» إلى الملك القديس، من وجهة نظر شرعية، ليس كذلك الا باعتبار منظور أخلاقي أساساً، وبالتالي ظاهري، وهو المنظور الذي يحكم نصوص هذا الكتاب. إن هذا يفسّر لنا، من جانب آخر، موقف القديس بولس من اليهودية، أو بالأحرى موقف المسيحية عموماً، من حيث أن وجهة النظر المسيحية ذات طبيعة «داخلية» إلى أبعد حدّ. بينما يؤكد القرآن، فيما يؤكد جملة أمور أخرى، إن عصمة الأنبياء حقيقة أعمق مما تسمح ببلوغها وجهة النظر الأخلاقية. باطنياً، لا تعدّ إرادة داود الزواج من «بثشبع» مما ينطوي على تجاوز، لأن النبوّة لا يتّصف بها إلا من تحرّر من الأهواء مهما كانت دلالات الظواهر في حالات بعينها. وما يجب تمييزه في العلاقة بين داود و«بثشبع» هو، قبل كل شيء، التآلف أو التكامل الكوني الذي أوجبته العناية الالهية وكان ثمرته وتبريره سليمان الذي «احبه يهوه» (صموئيل الثاني 12: 24). ولقد كان مجيء هذا النبي الثاني إبراماً ومباركة من الله لزواج داود من «بثشبع»، وحقيقة الأمر أن الله لا يعاقب ولا يثيب على الخطيئة. يذهب محيي الدين بن عربي إلى أن سليمان كان بالنسبة إلى داود أكثر من مكافأة: كان سليمان هبة الله لداود طبقاً للكلمة الالهية ووُهبنا لداود سليمان، (صاد: 7) «والهبة عطاء الواهب بطريق الانعام لا بطريق الوفاق أو الاستحقاق. فهو النعمة السابغة، والحجة البالغة، والضربة الدامغة» (فصوص الحكم: كلمة سليمانية).

ونحن لو نظرنا في الرواية المتعلقة بـ «اوريّا الحثّي»، لرأينا أن حكمنا على مسلك داود لا يصح أن نبنيه على وجهة النظر الأخلاقية، لأن الدافع إلى هذا المسلك لا يمكننا اعتباره إلا من قبيل الحدس النّبوي. هذا، بصرف النظر عن الكلام على الموت البطولي في قتال العدو، الذي هو في نظر المقاتل أقل

الأشياء ضرراً بالنسبة إلى الغايات النهائية؛ خصوصاً إذا كان الأمر يتعلق بحرب مقدسة كالحرب التي كان يخوضها بنو اسرائيل، إن موتاً من هذا النوع يتصف بالتضحية المباشرة ومع ذلك، أن اختيار «بثشبع»، وإرسال «اوريّا» إلى الموت، رغم أن له ما يسوّغه كونيّاً وربّانياً، لا يتنافى مع ناموس الظاهر إلا قليلاً. لقد كان على داود، وقد ولد له سليمان مستفيداً مما إنطوى عليه مسلكه من مشروعية باطنية، ان يتحمل النتائج التي ترتبت على مخالفته للناموس. أما وقد وجدت هذه المخالفة صداها في «المزامير» ـ وهو كتاب مقدس بما هو كلام الله وان وجود هذا الكتاب بالتالي ليشهد لداود بالنبوّة ـ فإن هذا دليل على أن أفعال داود، إن كانت تنطوي على جانب سلبي من بعد ظاهري، لا تشكل خطايا بحد ذاتها بالرغم من كل ذلك. بل لعلنا نستطيع القول أن الله قد أوحى له بها لكي يعود فيوحي له من بعدُ بالمزامير التي كان عليه أن يترنّم بها على ذلك النحو الخالد لا بآلامه ومجد نفسه الباحثة عن الله وحسب، وإنما بآلام المسيح ومجده أيضاً. لم يكن مسلك داود منافياً، بداهةً، للمشيئة الالهية، بالنسبة إلى أي علاقة، لأن الله لم يغفر لداود وحسب، وإنّما لم يحرمه من «بثشبع»، التي كانت مع ذلك السبب والغاية من الخطيئة. كذلك إن الله ـ إلى أنه لم يحرم داود من هذه المرأة ـ قد ثبّت زواجهما ووهب لهما سليمان. وإذا صح ـ في مثال داود كما في مثال سليمان ـ أن الشذوذ الخارجي، والظاهري جداً، الذي يبدو على أفعال معينة، يحدث صدمة راجعة، فإن من المهم أن نعترف بأن هذه الصدمة تظل قاصرة على الحوادث الأرضية. إن لحكاية امرأة أوريّا جانبين: أحدهما خارجي أو سلبي، والثاني داخلي وإيجابي، يظهران في حادثتين متعاقبتين: في وفاة المولود البكر لهذه المرأة (من زوجها الأول، أوريّا)، وفي حياة مولودها الثاني، وهو سليمان الذي «أحبّه يهوه»، وفي عظمته ومجده.

لقد كان هذا الاستطراد ضرورياً لكي نبيّن ما في الظاهر والباطن من تمايز في طبيعة كل منهما، ولكي نبيّن أن التضارب إذا وقع فهو لا يقع إلا بسبب ناشئ عن الأول (الظاهر)، لا عن الثاني (الباطن)، لأن هذا يقف وراء المتناقضات والأشكال والصور.

ولدى الصوفية (المسلمين) صيغة بالغة النقاء والدقة تلقي الضوء على

أسباب اختلاف وجهات النظر بين الطريقين الكبيرين: «طريق الظاهر: أنا وأنت. وطريق الباطن: أنا أنت، وأنت أنا. أما المعرفة الباطنية: فلا أنا ولا أنت، بل هو».

تقوم الظاهرية على ثنائية «الحق والخلق»، أو «الخالق والمخلوق»، باضفاء صفة الاطلاق على هذه الثنائية، كما لو أن «الحقيقة الالهية» ـ وهي الحقيقة الوحيدة ميتافيزيقياً ـ لا تمتصّ أو لا تنفي حقيقة الخلق النسبية، وبالتالي كل حقيقة نسبية أخرى تزيد على الحقيقة الالهية، ظاهرياً. ولئن كانت الباطنية تسلّم بالتمييز بين «الأنيّة الفردية» و«الذات الشمولية»، في الألوهة، فليس ذلك إلا بصفة وقتية ومنهجية، ومن غير أن تضفي على هذا التمييز صفة الاطلاق. فالباطنية تتخذ نقطة انطلاقتها أوّلاً، في مستوى هذه الثنائية التي تتفق تماماً مع الحقيقة النسبية، لكي تخلص من ثمّ إلى تجاوزها ميتافيزيقياً؛ الأمر الذي تعتبره الظاهرية مستحيلاً لأن هذه تقوم على إضفاء صفة الاطلاق على ما هو حادث أو نسبي، تحديداً. بهذا نصل إلى تعريف المنظور الظاهري: ثنائية لا ينتقص منها، وسعي يقتصر على النجاة الفرديةّ، وهي ثنائية لا تنظر إلى الله إلا من حيث صلتُهُ بالخلق، من غير النظر اليه في حقيقته الكلّية غير المنتهية وفي «لاشخصيّته» التي تقضي على كل حقيقة سواها. وليست هذه الثنائية الدغماطيقية محل مؤاخذة بحد ذاتها؛ إن ما هو محل مؤاخذة الخلل الذي تقع فيه وجهة النظر الظاهرية حين تضفي صفة الحقيقة المطلقة على ما هو نسبي. ميتافيزيقياً، تصبح الحقيقة البشرية حقيقة الهية، وما هي ـ الحقيقة البشرية ـ غير وهم في حد ذاتها. لاهوتياً، تصبح الحقيقة الالهية حقيقة بشرية ظاهرياً، بمعنى أن الحقيقة الالهية لا تتجاوزها في وصفها الوجودي، بل في وصفها السببي فقط.

لا يبدو المنظور الباطني على أنقاه بأكثر مما يبدو في نظرته إلى ما يسمّى عادة بمسألة «الشر». كثيراً ما ينسب إلى تعاليم الباطن انها تنفي الشر نفياً مطلقاً. لكن هذا الفهم أوّليّ جداً ولا يفيد في غير الانتقاص من التعاليم التي يصدر عنها. صحيح أن هناك فرقاً في مفهوم الشر بين التعاليم الدينية والتعاليم الميتافيزيقية (الباطنية)، إلا أن هذا الفرق لا يعني أن أحدهما خطأ والآخر صواب، بل يعني أن المفهوم الديني (الظاهري) جزئي وفي نفس الوقت

فردي، والمفهوم الميتافيزيقي (الباطني) كلّي وفي نفس الوقت شمولي. ما هو شر أو «شيطان» في المنظور الديني لا ينطبق إلا على نظرة جزئية، وليس أبداً ذلك المعادل الكوني السلبي الذي تريده التعاليم الميتافيزيقية، وهو ما تطلق عليه العقيدة الهندوكيّة اسم «طاما». ولئن كان «طاما» ليس هو الشيطان، بل ينطبق على «القدرة الخالقة»، بما هي ميل إلى «تصليب» التجلّي وجرّه إلى الأسفل، مبتعدة به عن «المبدأ - الأصل» فإننا لا نعدو الصواب إذا قلنا أن الشيطان شكل من «طاما» عندما لا ننظر إليه إلا من حيث علاقته بالنفس البشرية. هذا، ولما كان الانسان كائناً فرداً واعياً، كان لا بد للميل المذكور من أن يتخذ له فيما هو يحتكُ بالانسان مظهراً فردياً واعياً، وبالتالي مظهراً شخصياً بحسب التعبير الدارج، ثم ان هذا الميل نفسه يستطيع أن يتخذ له مظاهر غير شخصية وحيادية تماماً، خارج العالم الانساني، وذلك عندما يتبدّى، على سبيل المثال، ثقلاً فيزيائياً أو كثافة مادية، أو يستتر تحت مظهر حيوان قبيح، أو معدن خسيس ثقيل كالرصاص. لكن المنظور الديني لا يهتم إلا بالانسان تحديداً، ولا يعتبر الكون إلا بالقياس إليه؛ ولذلك لا محل لمؤاخذة هذا المنظور عندما ينظر إلى «طاما» في مظهره المتشخّص، أي في المظهر الذي له مساس بعالم الانسان. يترتب على ذلك أنه إذا بدا على الباطنية نفي للشر، فلا يعني هذا جهلاً بطبيعة الأشياء أو رفضاً لها كما هي في الواقع. على العكس، تنفذ اليها في كلّيتها، ولذلك يتعذر عليها استبعاد هذا المظهر أو ذاك من الواقع الكوني، والاقتصار على وجهة نظر أحادية، هي وجهة نظر الفرد البشري. ولعلّ من الأمور الجليّة ألاّ يكون الميل الكوني، الذي يشكل منه الشيطان تشخيصه البشري، «شراً» بحد ذاته، من حيث أن هذا الميل نفسه هو الذي يكثّف الأجسام المادية. وهو لو لم يكن موجوداً - وهذا افتراض سخيف بحد ذاته -، لكانت تلاشت في التوّ واللحظة جميع الأجسام أو المركبات الطبيعية والنفسية. ولذلك كانت الأشياء المقدسة بحاجة إلى ذلك الميل المذكور لكي تستطيع أن توجد مادياً، إذ من يجرؤ على الادعاء بأن «القانون الطبيعي» الذي يكثّف الكتلة المادية في «الخبز والنبيذ» في المناولة، مثلاً، هو قوة شيطانية، أو شر من أي وجهة نظر كانت؟ وبسبب من هذه الصفة الحيادية «التي يتصف بها هذا الميل الخالق (أي بمعزل عن التمييز بين «الخير» و«الشر»)، بدا على تعاليم الباطن، التي تردّ كل شيء إلى حقيقته

الجوهرية، وكأنها تنفي وجود ما يسمّى بالشر، على الصعيد البشري.

لعلّنا نستطيع أن نتساءل عن الآثار التي يحدثها في نفس المريد مثل هذا المفهوم «اللاأخلاقي»، ولا نقول «المنافي للأخلاق» عن الشر. والجواب أن الخطيئة تجد نفسها وقد استعيض عنها في ضمير المريد، وبالتالي في حياته، بـ «التبديد»، أي بكل ما ينافي «التركيز الروحي» أو «التوحيد». وغني عن البيان أن الأمر يتعلق هنا، قبل كل شيء، باختلاف المبدأ أو اختلاف المنهج أيضاً؛ وهذا الاختلاف لا يحصل على نفس النحو لدى جميع الناس. ومن ناحية ثانية، إن ما يعتبر خطيئة من الناحية الأخلاقية يكاد أن يعتبر دائماً «تبديداً» من وجهة نظر باطنية. إن هذا التركيز ـ أو هذا الميل إلى «التوحيد» ـ يصبح في الاسلام الظاهري (الشرعي) إيماناً بـ «وحدانية الله». ولذلك كانت الخطيئة الكبرى في الاسلام هي أن تشرك مع الله الهاً آخر، وهو ما أضحى عند المريد (الفقير) ذا بعد شمولي يجعل من كل إثبات فردي مشوباً بألوهة زائفة. ولئن كانت الفضيلة الكبرى، من وجهة نظر دينية، هي الايمان الخالص بوحدانية الله، فإن الفقير يحقق هذا الايمان وفقاً لطريقة روحية، وبالتالي وفقاً لمعنى يحيط بجميع أنظمة الكون؛ وهذا لا يتمّ إلا بتركيز كيانه كله نحو «الحقيقة الالهية الواحدة».

ولكي نبين العلاقة بين الخطيئة والتبديد، نقول ـ على سبيل المثال ـ أن قراءة كتاب جيد لا تستطيع الظاهرية أن تعتبره فعلاً موجباً للوم والتثريب، لكنه قد يعتبر عرضياً موجباً لذلك في الباطنية؛ وهذا يكون في الأحوال التي تكون فيها القراءة سبباً للغفلة، أو بمقدار ما يكون هذا المظهر من الغفلة محمولاً على المنفعة. وبالعكس، الشيء الذي يكاد أن يعتبر بمثابة إغراء دائماً في الأخلاق الدينية، وبالتالي طريقاً يؤدي إلى الخطيئة أو إلى الشروع فيها، ربما يكون له في الباطنية دور مناقض تماماً، لا من حيث أن هذا الشيء يشكل تبديداً أو خطيئة، بل من حيث أنه عامل تركيز بفضل ما تبعثه رمزيته من قابلية للفهم المباشر. حتى انه في «الطانطرية» مثلاً، أو في بعض النحل القديمة التي تشكل فيها أفعال معينة خطايا بحد ذاتها، لا من وجهة نظر أخلاقيات ديانة بعينها وحسب، وإنما أيضاً من وجهة نظر التشريع الذي استنّته المدنية التي جرى اقتراف هذه الأفعال بين ظهرانيها، نجد فيها حالات تكون هذه الأفعال

فيها محرّضة على النشاط العقلي؛ الأمر الذي يفترض رجحاناً للعنصر التأملي على العنصر العاطفي منها. غير أن الأخلاق الدينية لم توضع أبداً لأرباب التأمل وحدها، بل للناس كافة.

سوف نرى أن الأمر لا يتعلق أبداً بالانتقاص من قيمة الأخلاق، وهي المؤسسة الالهية، لكنها ان تكون كذلك لا يمنع من أن تكون مؤسسة محدودة. كذلك يجب ألا يغرب عن البال أن القوانين الأخلاقية تصبح في أكثر الأحوال، خارج نطاقها العادي، رموزاً وأدواتٍ للمعرفة بالتالي. كل فضيلة هي، في الحقيقة، علامة على توافق مع «وضع الهي»، وهي بالتالي طريقة غيز مباشرة وشبه وجودية لمعرفة الله؛ وهو ما يعنيه القول انه ان كان بالامكان معرفة شيء محسوس بواسطة العين، فإن معرفة الله لا تكون إلا بالله. لكي نعرف الله، يجب أن نتشبه بـ «ه»، أي أن يتوافق العالم الأصغر مع العالم الالهي المفارق، وبالتالي مع العالم الأكبر أيضاً، كما تعلمنا صراحة «الأزيكياستيّة» التي توجب أن نبين بوضوح أن «لاأخلاقية» الموقف الروحي أمر يسمو على الأخلاق بأكثر مما يتنافى معها. الأخلاق، بالمعنى الواسع للكلمة وعلى صعيدها الخاص، هي انعكاس للروحيّة الحقيقية، ويجب أن تنضم إلى الكائن الكلّي في نفس الوقت الذي تنضم اليه الحقائق ـ أو الأباطيل ـ الجزئية. بعبارة أخرى، كما أن الانسان ـ بالغاً ما بلغت قداسته ـ لا يستطيع أن يتحرر تماماً من العمل على هذه الأرض ما دام يرسف في قيد الجسد، كذلك هو لا يستطيع أن يتحرر تماماً من التمييز بين الخير والشر، ما دام هذا التمييز يسري في كل فعل من أفعاله اضطراراً.

قبل أن نتطرق إلى مسألة وجود الشر، نرى أن نضيف ما يلي: إن لم يكن في وسعنا تعريف البعدين التقليديين الكبيرين ـ الظاهري والباطني ـ فإن في وسعنا على الأقل وصفهما على نحو معين، وذلك بالقول أن أولهما يستعين باصطلاحات «الأخلاق، العمل، الاستحقاق، الفضل»، والثاني يستعين باصطلاحات «الرمزية، التركيز، المعرفة، الاتحاد»، وهو ما سنتولّى تبيانه فيما يلي:

يتقرب الانسان العاطفي إلى الله متوسلاً بالعمل ودعامته الأخلاق، أما الانسان التأملي فيتحد بـ «جوهره الالهي» متوسلاً إلى ذلك بالتركيز ودعامته

الرمزية؛ وهذا لا ينفي، بطبيعة الحال، الموقف السابق في الحدود الخاصة به. الأخلاق هي مبدأ العمل، وبالتالي الاستحقاق، في حين أن الرمزية هي دعامة التأمل وأداة تنشيط للعقل. الاستحقاق الذي نكسبه بالعمل يبتغي الحصول على فضل الله، على حين أن ما يبتغيه التأمل هو المواحدة مع ما لم ننقطع قط عن أن نكونه في «جوهرنا الوجودي أو العقلي». بعبارة أخرى، أن هذه الغاية العليا تنطوي على تكامل الانسان بالله، والنسبي بالمطلق، والحادث بالقديم، والمنتهي بغير المنتهي. بداهةً، ليس للأخلاق بهذا الاعتبار معنى خارج النطاق المحدود نسبياً المتعلق بالعمل والاستحقاق؛ ولذلك لا تصل أبداً إلى الحقائق التي تصل اليها الرمزية والتأمل والعقل والمواحدة بواسطة «المعرفة». أما «الفلسفةَ الأخلاقية»، التي يجب ألا تختلط علينا بالأخلاق، فليس عندها غير ذلك الميل إلى الاستعاضة بوجهة النظر الأخلاقية عن كل وجهة نظر أخرى، مما ينتج عنه - في المسيحية على الأقل - نوع من التحامل أو الارتياب في كل ما له صفة محببّة، والاعتقاد الخاطئ بأن كل الأشياء المحبّبة إنْ هي إلا أشياء محببة إلاّ، ونسيان ما تتحلّى به هذه الأشياء من صفات إيجابية - وبالتالي من قيم رمزية وروحية بوسعها أن تكفي المتأمل الحقيقي عناء السعي إلى إرضاء طبيعته البشرية إرضاء عابراً، إلى حد كبير.. ذلك أن كل صفة إيجابية تتحد جوهرياً - لا وجودياً - بصفة من صفات الله أو كمال من كمالاته، التي هي من هذه الصفة الايجابية أو تلك بمنزلة نموذجها الأول الأزلي غير المنتهي. ولئن رأينا في الاعتبارات المتقدمة مظهراً من تناقض، فإن مردّ ذلك إلى أننا نظرنا إلى الأخلاق بما هي كذلك، أي بما هي مناسبة اجتماعية أو بسيكولوجية، من جهة، وبما هي عنصر رمزي ودعامة لفعل العقل أو التأمل من جهة ثانية. وفي ظل هذه العلاقة الأخيرة، يتضح أنه لا معنى للتناقض بين الأخلاق والرمزية أو الفاعلية العقلية.

ولنأت الآن إلى مسألة «وجود» الشر. إن وجهة النظر الدينية لا تجيب على هذه المسألة الا مُداوَرَةً، وبنوع من التنصّل، حين تؤكد أنه لا سبيل إلى معرفة كنه الارادة الالهية، وأن كل شر لا بد وأن ينتج عنه خير في النهاية، لكن هذه «الأطروحة» لا تفسر الشر. اما أن نقول أنه لا سبيل إلى معرفة كنه الارادة الالهية، فمعناه أننا لا نستطيع أن نحل هذا المظهر من التناقض البادي على «تصرفاتها».

باطنياً، ترتد مسألة الشر إلى سؤالين: لماذا كان حتماً على الخلق أن ينطوي على نقص؟ ولماذا كان الخلق؟ على السؤال الأول يأتي الجواب انه لو لم يكن الخلق ناقصاً فلا شيء يميزه من الخالق. بعبارة أخرى، ان الخلق في هذه الحالة لا يكون «أثراً»، أو «تجلّياً»، بل «علة» و«مبدأ». وعلى السؤال الثاني نجيب أن الخلق أو التجلّي مبطون في «لانهائية المبدأ»، بمعنى أنه مظهر أو أثر منه، وهذا يؤدي بنا إلى القول انه لو لم يكن العالم موجوداً، لم يكن «اللانهائي» لانهائياً. ذلك أنه لكي يوجد ما هو موجود، أو لكي يكون ما هو كائن، فلا بد من أن «يتنكر» اللانهائي، «لنفسه» ظاهرياً ورمزياً، وهو ما حدث في التجلّي الشمولي الذي كان به العالم. كذلك يتعذر على النقص ألاّ يوجد، ما دام مظهراً من وجود العالم نفسه. وان وجود العالم لا بد وأن يكون مبطوناً في لانهائية «المبدأ الالهي». فالله هو «الخير المحض»، وما العالم الا صورة منه، لكن، لما كانت الصورة، بحكم طبيعتها، يتعذر عليها إلا أن تكون غير «ما» تمثل، كان لا بد للعالم من أن يكون محدوداً بالقياس إلى «الخير الالهي»، ومن هنا كان النقص في الوجود. وما النقص إلا ضرب من شقوق طرأت على الصورة المنتزعة من «الكمال الالهي». وبديهي أن هذه الشقوق لم تأت من قبل «الكمال»، بل من الصفة النسبية أو الثانوية التي تتصف بها الصورة اضطراراً. فالتجلّي، بحكم طبيعته، ينطوي على النقص، كما ينطوي «اللامنتهي» على التجلّي، بحكم طبيعته. هذه الصيغة الثلاثية من «اللامنتهي والتجلّي والنقص» كفيلة بتفسير كل ما يعترض الفكر البشري من إشكاليات ناشئة عن تقلبات أحوال الوجود. عندما يصبح في مقدورنا أن نرى بعين العقل، لا نعود نجد الأسباب الميتافيزيقية لكل مظهر جامدة في تناقضات لا سبيل إلى حلّها، كما لا بد لنا من أن نجد ذلك في المنظور الظاهري حيث يتعذّر على منهج «التأنيس» أن يحيط بجميع جوانب «الحقيقة الشمولية».

مثال آخر على عجز العقل البشري حين يعتمد على موارده وحدها: مشكلة القضاء والقدر فهذه الفكرة لا تعبر، في لغة الجهل البشري، الا عن «المعرفة الالهية» التي تحيط، في كمال تزامنها، بجميع الامكانيات من دون أن يقيدها قيد. بعبارة أخرى، ان كان الله كلّي المعرفة، فإنه يعرف جميع الأشياء المقبلة، أو بالأحرى الأشياء التي تبدو للكائنات المحدودة بالزمان إنها كذلك. وإن كان الله لا يعرف هذه الأشياء، لم يكن كلّي المعرفة. لكن، ما دام الله

يعرفها، تبدو للانسان وكأنها مقدّرة عليه سلفاً. الإرادة الفردية حرّة بقدر ما هي حقيقية، وهي إن لم تكن حرّة إلى درجة ما وعلى نحو ما، كانت وهماً من الأوهام، وبالتالي عَدَمَاً. وهي، مقارنةً بالحرية المطلقة، ما هي إلا عدم، بل لا وجود لها على أي وجه كان. لكن الارادة مع ذلك أمر حقيقي من وجهة النظر الفردية، وهي وجهة نظر الكائنات البشرية الذين لا يكونون أحراراً إلا بقدر نصيبهم من «الحرية الالهية» التي تستمد منها الحريةُ الفردية، عن طريق العلاقة السببية، كلَّ حقيقتها. ينتج عن ذلك أن الحرية، شأنها كشأن كل صفة إيجابية، الهية من حيث ذاتها، بشرية بما هي ليست ذاتها تماماً، بنفس المقدار الذي يكون فيه انعكاس نور الشمس متواحداً بالشمس، لا بوصفه انعكاساً بل بوصفه نوراً، من حيث أن النور جوهر واحد لا ينقسم.

لعلنا نستطيع أن نعبر عن العلاقة بين القضاء والقدر وبين الحرية بتشبيه هذه الأخيرة بسائل يملأ جميع تجاويف القالب الذي يمثل القضاء والقدر: حركة السائل بمثابة ممارستنا الحرة لارادتنا. وان نحن لم نستطع أن نريد ما هو غير مقدر علينا، فإن هذا لا يمنع من أن تكون إرادتنا ما هي عليه أي مقاسمة حقيقية نسبياً مع نموذجها الشمولي، لأن هذه المقاسمة هي، ما يجعلنا نختبر ونحيا إرادتنا بوصفنا كائنات حرّة.

إن حياة الانسان، وبالتالي مجمل دورته الفردية التي ليست هذه الحياة ولا الوضع البشري نفسه غير أنماط منها، مبطونة في «العقل الالهي» بما هي كلّ متناه، أي من حيث هي إمكانية معينة. وبما هي كائنة ما هي، لا يمكنها أن تكون غير ذلك في أي جانب من جوانبها، لأن الامكانية ما هي إلا تعبير عن الضرورة المطلقة لـ «الكائن»؛ ومن هنا الوحدة أو الانسجام الذي تتصف به كل إمكانية؛ وهي ما لا يمكن إلا أن يكون. وأن نقول أن الدورة الفردية مبطونة في قلب صيغة محددة من «العقل الالهي»، معناه أن امكانية ما مبطونة في «الامكانية الكلّية»؛ وهذه الحقيقة هي ما يمدّنا بالجواب الحاسم على مسألة القضاء والقدر. وعندئذٍ تبدو الارادة الفردية سياقاً يحقق، على نحو متتابع، ذلك التسلسل الضروري لأنماط امكانيتها الأولية، الموصوفة أو المختزلة رمزياً. ولعلنا نستطيع القول أيضاً: لما كانت الامكانية لكائن ما امكانية تجلّ بالضرورة، كان السياق الدوري لهذا الكائن هو مجموع جوانب تجلّيه وبالتالي

امكانيته، وكانت إرادته ليست غير إظهار تجلّيه الكوني والمتزامن على نحو آخر. بعبارة أخرى، أن الفرد يقف، على نحو مماثل، أثر امكانيته التركيبية الأولى التي لها مكانها المحتّم ـ بما هو ضروري ـ في سلّم مراتب الامكانيات. وقد رأينا أن ضرورة كل امكانية إنما تقوم ميتافيزيقيا على الضرورة المطلقة التي تتصف بها «الامكانية الالهية الكلّية».

لكي نفهم ما في الباطن من شمولية، وما هي إلا شمولية الميتافيزيقيا، تجدر الاشارة إلى أن أداة «المعرفة الميتافيزيقية» نفسها أداة شمولية، لا فردية كما هو الحال في الفكر. يترتب على ذلك أن تكون هذه الأداة، وهي العقل Intellect سارية في جميع أنظمة الطبيعة، وألا تكون محصورة في الانسان وحده مثلما هو الحال في «الفكر المنقطع» Pensée discursive. ولئن كان يتعين علينا الآن أن نجيب على السؤال المتعلق بمعرفة الكيفيّة التي يتجلّى بها «العقل» في الممالك المحيطية من الطبيعة، فإن علينا أن نلجأ إلى اعتبارات فيها شيء من الصعوبة على من لم يعتادوا النظر الميتافيزيقي أو الكوني. وما سنبيّنه ههنا يشكل، بحد ذاته، حقيقة أساسية وبديهية: نقول أن حالة من الوجود محيطية بقدر ما تبتعد عن الحالة المركزية من العالم الذي تعود إليه هاتان الحالتان. والحالة البشرية، شأنها كشأن كل حالة مماثلة أخرى، هي حالة مركزية بالقياس إلى الحالات المحيطية الأخرى، أرضية كانت أم غير أرضية، وهي بالتالي حالة مركزية لا بالقياس الى الحالات الحيوانية والنباتية والمعدنية وحسب، وإنما هي كذلك بالقياس إلى الحالات الملائكية أيضاً، ومن هنا سجود الملائكة لآدم كما في القرآن الكريم. وبمقدار ما تكون الحالة محيطية، يحصل الالتباس بين «العقل» ومضمونه، بمعنى أن النبات، وهو أدنى رتبة من الحيوان، لا يمكنه أن يعرف ما يريد، ولا أن يتقدم في المعرفة، بل يجد نفسه مرتبطاً ارتباطاً سلبياً ـ بلْ ومتواحداً ـ بالمعرفة المفروضة عليه بحكم طبيعته، وهي التي تعيّن له شكله أو الصورة. بعبارة أخرى، إن شكل الكائن المحيطي أو صورته، سواء أكان حيواناً أم نباتاً أم معدناً، يَبِيْنُ عن كل ما يعرفه هذا الكائن، متواحداً بهذه المعرفة على نحو من الأنحاء. ولذلك يمكننا القول أن شكل كائن ما أو صورته إنما يعيّن حالته أو حلمه التأملي. وإن ما يميّز الكائنات بعضها من بعض هو نمط معرفيتها أو درجة ذكائها، على حسب ما يكون موقعها في حالات تزداد فيها سلبيتها أو تقل، أو يزداد فيها

وعيها أو يقل. على الصعيد البشري، لعله من العبث أن نقول أن الذهب أذكى من النحاس، أو أن الرصاص لا عقل له؛ لكن، على صعيد الميتافيزيقا يمكننا القول أن الذهب يمثل حالة من المعرفة الشمسية، وان هذا ما يسمح له أن يسهم في التأثيرات الروحية، الأمر الذي يضفي عليه صفة قدسية بالغة. وغنيّ عن البيان أن موضوع المعرفة أو العقل هو «المبدأ الالهي» دائماً، ولا يمكن أن يكون الا «هو»، ما دام «هو»، ميتافيزيقيا، «الحقيقة الوحيدة». لكن هذا الموضوع أو هذا المضمون قد يختلف شكلاً ويتباين درجةً إلى ما لانهاية تبعاً لاختلاف أشكال انعكاسات «العقل» على المخلوقات ودرجات تباينها.

كذلك يجب أن نضيف أن عالم الظاهر أو عالم الخلق ذو جذر مزدوج: «الوجود» و«العقل»، بما يشبه الحرارة والنور في الأجسام المحترقة، فكل كائن، أو كل شيء، يكشف لنا عن هذين الوجهين من الحقيقة النسبية. وما يميز الكائنات أو الأشياء بعضها من بعض هو، كما قلنا، نمطها «العقلي» أو الدرجة التي بلغتها من العقل؛ وفي المقابل، أن ما يوحّد الأشياء فيما بينها وجودُها الذي هو نفسه بالنسبة اليها جميعاً. لكن هذه العلاقة ما تلبث حتى تنقلب عندما لا ننظر في الاستمرارية الكونية «الأفقية» لعناصر العالم المنظور، وننظر في صلتها «العمودية» بمبدئها المتعالي: ان ما يوحّد الكائن ـ وعلى الأخص الكائن الروحي المتحقق ـ بالمبدأ الالهي هو «العقل»، وما يفرّق العالم عن «المبدأ» هو «الوجود». وعند الانسان. العقل داخلي والوجود خارجي. ولكن هذا الأخير لما كان لا ينطوي على تمييز في حد ذاته، كان الناس جميعاً نوعاً واحداً؛ لكن الفروق في النماذج وفي الحياة الروحية كبيرة إلى أبعد الحدود. أما كائنات المملكة المحيطية فوجودها شبه داخلي من حيث أن تمايزه لا يظهر للوهلة الأولى، بينما العقل عندها خارجي لأن تمايزه يظهر في أشكالها نفسها، ومن هنا اختلاف الأنواع الذي لا نهاية له في جميع هذه الممالك. كذلك نستطيع القول أن الانسان، في حالته الطبيعية وبمقتضى تعريفه الأوّلي، معرفة صرفة، والمعدن وجود صرف. فالألماس، وهو في ذروة مملكة المعادن، يوحّد وجوده أو ظهوره، بطريقة سلبية أو غير شعورية، بالعقل بما هو كذلك، ومن هنا صلابته وشفافيته وبريقه. أما الروحي الكبير، وهو في ذروة النوع البشري، فيوحّد معرفته، بطريقة إيجابية واعية، بالوجود الكلّي، ومن هنا شموليته...

ترفض الظاهرية أن يكون للعقل غير المخلوق حضور، بالقوة أو بالفعل، في الكائن المخلوق. وهذا الرفض قائم على اعتقاد خاطئ مُؤدّاهُ الاّ وجود لمعرفة فائقة (الطبيعة) خارج نطاق «الوحي». والحق أنه لمن قبيل التحكم أو الاستبداد أن نزعم أننا لا نملك معرفة مباشرة بالله في هذه الدنيا، أو أنه يتعذر علينا أن ننال قسطاً منها. ونحن نذهب إلى أن هذا الاعتقاد ناشئ عن ضرورة المناسبة، وهي ضرورة تنكر حقيقية «العقل» من جهة، وتنكر على من يتمتعون بنعمته حق معرفة من جعلهم يعرفون من جهة ثانية. وهذا يرجع، أولاً، إلى أن المساهمة المباشرة فيما يمكننا أن ندعوه «الموهبة الفارقليطية» ليست في متناول الجميع، وثانياً لأن عقيدة «العقل غير المخلوق» الحاضر في الخلق من شأنها الاضرار بايمان البسطاء، من حيث تبدو وكأنها تذهب بهم إلى ما يخالف امكانية استحقاق النجاة. إن ما لا تستطيع وجهة النظر الظاهرية أن تسلّم به، يستوي في ذلك الاسلام والمسيحية واليهودية، ان يكون لقدرة فائقة (للطبيعة) وجود «شبه طبيعي»، وهو ما تسلّم به المسيحية مع ذلك في شخص المسيح. لكن يبدو أن التمييز بين ما هو «فائق»، وما هو «طبيعي» ليس بالتمييز المطلق ـ الا ان يكون بمعنى «المطلق نسبياً» ـ وان «الفائق» يمكن أن نقول عنه انه «طبيعي» بما هو يعمل وفقاً لنواميس معينة. وبالعكس، ان الطبيعي ليس مجرّداً من «صفته الفائقة» بما هو يظهر «الحقيقة الالهية» التي لولاها لكانت الطبيعة عدماً محضاً.

القول ان «معرفة» الله الفائقة، أي الرؤية السعيدة في الماوراء، هي معرفة خالصة بـ «الجوهر الالهي» تتمتع بها النفس الفردية، معناه القول ان «المعرفة المطلقة» يمكن أن تكون من فعل كائن نسبي منظوراً اليه كذلك، في حين أن هذه «المعرفة»، بما هي معرفة مطلقة، ليست غير «المطلق نفسه»، فيما هو «يعرف نفسه». ولئن كان «العقل» الحاضر حضوراً فائقاً (للطبيعة) في الانسان، قد يجعل الانسان يسهم في هذه «المعرفة» التي تملكها الألوهة عن نفسها، فلأن ذلك يجري وفق «سنن» يخضع لها «الفائق» نفسه ـ ان كان لنا أن نأخذ حريتنا في التعبير ـ بمقتضى امكانياته نفسها. كذلك، ان كان «الفائق» يختلف عن «الطبيعي» اختلافاً كبيراً، فإننا لا نعدو الصواب عندما نقول انه لا يختلف عنه بالنسبة إلى علاقة أكثر شمولاً؛ أعني أنه هو أيضاً، بل في المحل الأول يخضع إلى «نواميس ثابتة».

المعرفة مقدسة في جوهرها ـ وهي لو لم تكن كذلك لم يكن بوسع دانتي أن يتكلم على «السلطة المحترمة» التي يتمتع بها الفيلسوف ـ، وقدسية المعرفة ذات صفة فارقليطية: «فإن معرفتك هي البر الكامل، والعلم بقدرتك هو أصل الحياة الدائمة (الحكمة 15: 3). في هذه العبارة ثراء تعليمي بالغ، فهي من الصيغ النقية والصريحة عن التحقق بـ المعرفة» بواسطة العقل الذي يفضي إلى هذه القدسية «الفارقليطية». وفي عبارات أخرى لا تقل عنها امتيازاً، يبيّن «كتاب سليمان» نفسه صفات الحياة العقلية الصرفة، التي هي جوهر كل حياة روحية. فهذا النص يظهر وحدة الحقيقة الشمولية، بواسطة الشكل اللغوي نفسه، مما يذكرنا من بعض الأوجه بـ «كتب الهند»، ومن بعضها الآخر بـ «الطاويّة»: فإن فيها (أي الحكمة) الروح، الفهم، القدوس، المولود الوحيد، ذا المزايا الكثيرة، اللطيف، السريع الحركة، الفصيح، الظاهر، النيّر، السليم، المحب للخير، الحديد، الحر، المحسن، المحب للبشر، الثابت، الراسخ، المطمئن، القدير، الرقيب، الذي ينفذ جميع الأرواح الفهيمة الظاهرة اللطيفة. لأن الحكمة أسرع حركة من كل متحرك، فهي لطهارتها تلج وتنفذ في كل شيء. فإنها بخار قوة الله، وصدور مجد القدير الخالص، فلذلك لا يشوبها شيء نجس. لأنها ضياء النور الأزلي، ومرآة عمل الله النقيّة، وصورة جودته. تقدر على كل شيء وهي واحدة، وتجدد كل شيء وهي ثابتة في ذاتها. وفي كل جيل تحلّ في النفوس القدّيسة فتنشئ أحبّاء الله وأنبياء لأن الله لا يحب أحداً إلا من يساكن الحكمة. إنها أبهى من الشمس، وأسمى من كل مركز للنجوم، وإذا قيست بالنور تقدّمت عليه. لأن النور يعقبه الليل، أما الحكمة فلا يغلبها الشر» (الحكمة 7: 22 ـ 30).

بقي علينا أن نردّ اعتراضاً كثيراً ما يتردد على ألسنة بعض من يحلو لهم اتهام أصحاب العقول المتفوقة، الواعية لذاتها، بالغطرسة، كما لو أن الأمر يتعلق بوجود أغبياء يعتقدون في أنفسهم الذكاء رأوا ان واجبهم يملي عليهم أن يمنعوا الحكماء من معرفة ما يعرفون. الغطرسة، عقلية أو غير عقلية، لا تكون إلا عند الجاهل الذي يجهل أنه لاشيء. وكذلك التواضع ـ على الأقل بالمفهوم السيكولوجي للكلمة ـ لا معنى له إلا لمن يعتقد نفسه غير ما هو. الذين يريدون تفسير كل ما يتجاوزهم بالغطرسة، وهي عندهم والحلول شيئان متساويان، يجهلون جهلاً فاضحاً ان الله إذا كان خلق مثل هذه العقول

(المتفوقة) لكي يُعْرَفَ ويتحقق بها وفيها، فإن الناس لم يُخْلقوا عبثاً وأنه ليس في مقدورهم أن يغيروا من ذلك شيئاً. إن الحكمة موجودة لأنها تتفق مع قيام البشر بتجلية العلم الالهي؛ «فإنها بخار قوة الله، وصدور مجد القدير الخالص، فلذلك لا يشوبها شيء نجس... النور يعقبه الليل، أما الحكمة فلا يغلبها الشر».

دراسة مقارنة بين المسيحية والاسلام

الاسلام والمسيحية من الأديان التي تشهد لـ «الحقيقة البدئية» شهادةً مباشرة بهذه الدرجة أو تلك، فهما يمثلان الميراث الروحي لهذه الحقيقة، كلّ من وجهة نظر مختلفة. لكن، قبل كل شيء، يجب علينا أن نعرف ماذا تعنيه «وجهة النظر» بحد ذاتها. ولكي يتسنّى لنا فهم ذلك، لا نرى أيسر من أن نتحقق منها بأنفسنا على نفس الصعيد الذي نفهم فيه الرؤية الفيزيائية، من حيث إن وجهة النظر تعيّن لنا تماماً منظوراً متناسقاً ضرورياً وعلى أكمل وجه دائماً، ومن حيث إن الأشياء تغير من مظهرها تبعاً لموقع الناظر منها، بالرغم من أن عناصر الرؤية تبقى دائماً هي نفسها، وهي: العين والضوء والألوان والأشكال والنسب والأوضاع في الفراغ. فالذي يتغير هو نقطة انطلاق الرؤية، لا الرؤية بحد ذاتها. ولئن سلّم الناس جميعاً بأن الرؤية هي كذلك في العالم الفيزيائي، وما هو غير انعكاس عن الحقائق الروحية، فلا سبيل إلى نكران قيام نفس العلاقات فيما بين هذه الحقائق، أو، سبق قيامها، بالأحرى. وعندئذٍ تكون العين هي القلب ـ وهو عضو «الوحي»، والشمس هي «المبدأ الالهي» الذي يوزع النور، والنور هو «العقل»، والأشياء هي «الحقائق أو الأعيان الالهية». لكن، في الوقت الذي لا نجد فيه ما يمنع الكائن الحي بعامةٍ من تغيير وجهة نظره الفيزيائية، نجد الأمر على خلاف ذلك تماماً في وجهة النظر الروحية التي تتخطى الفرد دائماً ولا يمكن إلا أن تظل إرادته معينة وسلبية حيالها.

لكي نفهم وجهة نظر روحية، أو ما يؤدي إلى نفس الشيء، وجهة نظر دينية، لا يكفي أن نعمد، ونحن في أفضل أحوال حسن النية، إلى إجراء المطابقات فيما بين العناصر الدينية القابلة للمقارنة خارجياً، إن هذا لا يؤدي بنا الا إلى تركيبيّة بالغة السطحية وقليلة الجدوى، بالرغم مما لهذه المقارنات

من مشروعية، لكن شريطة ألا نجعلها نقطة انطلاقنا ـ قلنا ـ، لا يكفي أن نعمد إلى اجراء المطابقات، بل لا بدّ لنا، قبل كل شيء، من تدبر البنية الداخلية للاديان. لكي نفهم وجهة نظر دينية علينا أن نستشف الوحدة التي تتناسق بواسطتها اضطراراً جميع عناصرها المكوّنة لها: هذه الوحدة هي وجهة النظر الروحية نفسها، وهي الوحي. وغني عن البيان أن السبب الأول للوحي لا يقبل أبداً أن تتمثله وجهة نظر، مثلما لا علاقة للنور بموقع العين من الفراغ. إن ما يكوّن الوحي هو تلاقي نور وحيد مع صعيد محدود وحادث يمثل محل انكسار روحي، خارجه يتعذر أن يكون ثمة وحي.

قبل أن نتناول بالدرس مختلف العلاقات بين المسيحية والاسلام، نجد من المناسب أن نبيّن بأن الروح الغربي، بكل ما فيه من إيجابية، يكاد أن يكون كله ذا جوهر مسيحي. ليس في مقدور البشر أن يبطلوا مفعول وراثة في مثل هذا العمق بوسائلهم الخاصة، أي بواسطة حيل أيديولوجية؛ لأن عقولهم لا تعمل إلا وفق عادات دنيوية، حتى ولو كانت اختراعاتها عبارة عن أخطاء؛ لا يسعنا أن نغض النظر عن هذا التشكل العقلي والنفسي، مهما أردنا أن نقلل من شأنه. وإذا كان الأمر كذلك، وكان ثمة شيء من مثل وجهة نظر تقليدية قائماً في الخافية (= اللاشعور) حتى عند من يظنون أنهم تحرروا من كل صلة به، أو عند من يحلو لهم أن يضعوا أنفسهم خارج وجهة النظر المسيحية لمجرد حرصهم على الحياد، فكيف نتوقع منهم أن يفسروا عناصر ديانة أخرى على معناها الحقيقي؟ أليس من الأمور الصارخة أن الآراء المتداولة حول الاسلام، مثلاً، تكاد أن تكون واحدة عند أكثر الغربيين، سواء أكانوا من الذين يقولون عن أنفسهم أنهم مسيحيون أم كانوا من الذين يتباهون بأنهم لم يعودوا كذلك؟ الأخطاء الفلسفية نفسها يتعذر علينا فهمها ان لم تكن تمثل نفياً لحقائق معينة، وان لم يكن هذا النفي رجعاً (= رد فعل) مباشراً أو مداوراً على تحديدات شكلية معينة من الدين؛ بذلك نرى أنه ما من خطأ، مهما كانت طبيعته، يمكنه الادعاء بأنه مستقل تماماً عن المفهوم التقليدي الذي يرفضه أو يشوّهه.

الدين جهاز أشبه ما يكون بجهاز عضوي حيّ، يتطور وفق قوانين ضرورية ومحددة، ويمكننا ـ تبعاً لذلك ـ أن نسميه جهازاً روحياً، أو اجتماعياً

بما له من مظهر خارجي، لكنه يظل دائماً جهازاً وليس بناء مؤلفاً من مواضعات اعتباطية، ولذلك لا يمكننا أن ندرس العناصر المكوّنة لديانة ما بمعزل عن وحدتها الداخلية وتكون دراستنا مع ذلك مشروعة في نفس الوقت، كما لو كان الأمر يتعلق بدراسة وقائع من أي نوع كان.

ذلكم هو الخطأ الذي يقع فيه دائماً حتى الذين يفصلون في الموضوع بدون تحيّز، عندما يسعون إلى إجراء المطابقات من الخارج، من غير أن يأخذوا بالاعتبار أن العنصر التقليدي إنما تعيّنه نقطة الانطلاق الخاصة بالديانة المتكاملة البنيان، ومن غير أن يأخذوا بالاعتبار أيضاً أن نفس العنصر أو الشخص أو الكتاب مثلاً قد يكون له معنى يختلف قليلاً أو كثيراً بين دين وآخر.

سوف نجلي هذه الملاحظات في تناولنا لبعض العناصر الأساسية من التقليدين المسيحي والاسلامي. لقد اعتاد الممثلون العاديون لهاتين الديانتين نوعاً من قلة فهم متبادلة تظهر حتى في التفصيلات التي تكاد أن تبلغ حدّ التفاهة، من ذلك مثلاً، اصطلاح «المحمّدي» نفسه الذي يطلق على المسلمين ما هو إلا توضيع لكلمة «المسيحي» التي تناسب تماماً المؤمنين بالديانة التي تعتمد على المسيح وتؤيّده بواسطة سر الافخار ستيا و«الجسد السري»، وهو ما لا ينطبق مباشرة على «النبي»، بل على، القرآن «بما هو الشهادة للوحدة الالهية» ولا يقوم على تأبيد محمد، بل على موافقة شعائرية وروحية من جانب الفرد، كما من جانب الجماعة، على شريعة القرآن، وبالتالي على «الوحدة». من جهة ثانية، ان اصطلاح «المشركين» العربي، الذي يرُمى به المسيحيون، لا يأخذ بعين الاعتبار أن المسيحية لا تقوم مباشرة على فكرة الوحدة، وليس ينبغي لها أن تشدد عليها ما دام أساسها الذي تنهض عليه هو «سر المسيح»؛ ومع ذلك ان اصطلاح «المشركين»، من حيث هو اصطلاح مقدس، في معناه القرآني، من الواضح أنه يشكل سنداً لحقيقة تتخطّى الواقعة التاريخية للديانة المسيحية. زد على ذلك أن الوقائع تأخذ في الاسلام دوراً أقل أهمية مما تأخذه في المسيحية التي نهض أساسها جوهرياً على «واقعة» لا على «فكرة»، كما هو عليه الحال في الاسلام. هنا يظهر التباين الأساسي في مجمله بين الصيغتين التقليديتين اللتين نتعرّض لهما: عند المسيحي، كل شيء، هو في

«التجسيد» و«الفداء»؛ المسيح يمتص كل شيء، حتى فكرة «المبدأ الالهي» الذي يتخذ مظهر التثليث، مثلما يمتص البشرية كلها التي تصبح «جسده السري»، أو الكنيسة المناضلة والمتألمة والظافرة. عند المسلم، كل شيء هو في الله، المبدأ الالهي، منظوراً اليه تحت مظهر الوحدة[1] ومفارقته (للخلق) وموافقة (الخلق) له وإسلامهم اليه. فيّ مركز العقيدة المسيحية يقوم «الانسان - الاله»: الانسان الشمولي، أو في شموليته، هو الابن، الاقنوم الثاني من التثليث، والانسان المفرد، أو مفرداً هو يسوع المسيح. أما الاسلام فلا يقبل بايلاء الوسيط مثل هذا الرجحان، إذ ليس هو الذي يمتص كل شيء، إنما مفهوم «الاله الواحد» هو الذي يحتل المركز في العقيدة الاسلامية ويحكمها كلها.

من وجهة نظر مسيحية، قد يبدو ما أولاه الاسلام من أهمية لفكرة التوحيد أمراً زائداً وعقيماً، أو ضرباً من الحشو بالقياس إلى التقليد اليهودي - المسيحي، إلا أننا ننسى بهذا أن ما يتمتع به الاسلام من عفوية وحيوية لا يمكن أن يرتدّ إلى استعارة خارجية، وان ما يتصف به المسلمون من أصالة عقلية لا يمكن أن ترتدّ إلى غير الوحي. ولئن كانت فكرة التوحيد في الاسلام أساساً لكل الحياة الروحية ولكل تطبيق اجتماعي، في نطاق معين، فهي ليست كذلك في المسيحية. كما سبق لنا وقلنا، النقطة المركزية في المسيحية انما هي عقيدة التجسيد والفداء، مفهومة شمولياً في التثليث. وليس لها تطبيق بشري آخر إلا في الأسرار والاشتراك في جسد المسيح السري. بمقدار ما تسمح لنا المعطيات التاريخية بالحكم، لم يكن للمسيحية تطبيق اجتماعي بتمام معنى الكلمة؛ المسيحية لم تتكامل كلّية في الجماعة الانسانية، بل أقامت نفسها، في صورة الكنيسة، في موقع البشر، بدون أن ترتبط بهم عن طريق تعيين وظائف لهم؛ وهي لو فعلت لربما أتاحت لهم المساهمة في حياتها الداخلية مساهمة أكثر مباشرة؛ لم تول الوقائع البشرية عناية كافية، بل تركت جميع الشؤون غير الدينية خارجة عنها؛ لم تدّخر لهم غير مساهمة في التقليد على هذه الدرجة أو تلك. بهذا الشكل يتبدّى تنظيم العالم المسيحي من منظور اسلامي.

---

(1) جاء في «الفقه الأكبر» لأبي حنيفة ان الله واحد لا عن عدد، بل بمعنى نفي الشركاء عنه.

في الاسلام، كل إنسان هو كاهن نفسه، بمجرد أن يكون مسلماً. هو الامام أو الخليفة في عائلته؛ وهذه انعكاس للجماعة الاسلامية كلها. الانسان وحدة بحد ذاته، صورة الخالق وخليفته على الأرض، وتبعاً لذلك يتعذر عليه أن يكون علمانياً. والعائلة هي وحدة أيضاً، جماعة في قلب الجماعة، كتلة صمّاء لا يخترقها شيء[1]، تماماً كما هو الانسان مسؤول أمام الله ومنقاد أو مسلم له، وكما هو العالم الاسلامي متجانس ومستقر لا يكاد يتطرق اليه فساد. الانسان والعائلة والجماعة، كل أولئك تصهرهم فكرة التوحيد وتكيّف منهم الحياة، إنهم «وحدات» كالله وكلامه، القرآن.

لا يستطيع المسيحيون أن يدّعوا لأنفسهم فكرة التوحيد على نفس المستوى الاسلامي بأن فكرة الفداء غير مرتبطة اضطراراً بفكرة التوحيد الالهي؛ فهذه الفكرة يمكن أن تشتمل عليها عقيدة تقوم على تعدد الآلهة. أما التوحيد الالهي الذي تسلم به المسيحية تسليماً نظرياً فلا يظهر فيها عنصراً «ديناميكياً»؛ فالقداسة المسيحية، والمساهمة التامة في جسد المسيح السرّي، لا تصدران عن فكرة التوحيد إلا بطريقة غير مباشرة. العقيدة المسيحية، كالعقيدة الاسلامية، تنطلق من فكرة الهية، إلا أنها تصرّ صراحة «على المظهر الثلاثي للألوهة، الله تجسّد وافتدى العالم، «المبدأ» ينزل في التجلّي لكي يعيد اليه توازناً مفقوداً، في العقيدة الاسلامية، الله يشهد لنفسه بالوحدانية، لا يتجسّد بناء على تمايز داخلي، ولا يفتدى العالم، بل يمتصه باسلامه له. لا ينزل في التجلّي، بل يعكس نفسه فيه، كما تعكس الشمس نفسها بأشعتها، وليس كهذا الانعكاس ما يتيح للبشرية أن تأخذ نصيبها منه تعالى.

يحدث أن نجد من المسلمين، الذين ينزل القرآن منهم بمنزلة المسيح من النصارى، من يأخذون على هؤلاء افتقارهم إلى كتاب كالقرآن، أي كتاب واحد، هو في نفس الوقت كتاب عقيدة وشريعة، مكتوب بنفس لغة الوحي

---

(1) الكعبة، وهي أعلى رمز في الاسلام، كتلة مربعة، وهي بذلك تعبر عن العدد «4» وخاصيّته الاستقرار. للمسلم أن يؤسس عائلته على أربع زوجات يمثلن قوام العائلة أو قوام الجماعة نفسها ويعزلن عن الحياة العامة، أما الرجل فوحدة مغلقة فيها. والبيت العربي يتأثر نفس الفكرة، فهو مربع الشكل، موحّده، مغلق تجاه الخارج، مزيّن من الداخل ومنفتح على صحن الدار.

التي نزل بها. ويرون في أسفار «العهد الجديد» علامة إنقسام يزيد في خطورته أن هذه الأسفار غير محفوظة باللغة التي نطق بها يسوع، بل بلغة غير ساميّة، أو حتى مترجمة عن لغة الأصل إلى لغة أخرى غريبة عن الأقوام المنحدرة من نسل ابراهيم، وأن هذه الأسفار قابلة للترجمة إلى أي لغة أجنبية أخرى. يشبه هذا الخلط تمام الشبه الخلط الذي يأخذ على «النبي» أنه مجرد إنسان فإن والحق انه في الوقت الذي يكون فيه القرآن هو «الكلام الالهي»، يكون المسيح الحي في طقس الأفخار ستيا هو «الكلمة الالهية»، لا «العهد الجديد». إن هذا ليس له غير دور المؤيد أو السند، بنفس المقدار الذي لا يلعب فيه «النبي» غير دور المؤيد أو السند للرسالة الالهية، دون أن يكون هو نفسه الرسالة نفسها. فذكر النبي والاقتداء به وشفاعته ـ كل ذلك تابع للكلام الموحى.

«الاسلام» كتلة روجية دينية اجتماعية[1]، أما الكنيسة فمركز، ما هي بكتلة. المسيحي العلماني كائن محيطي، تعريفاً. أما المسلم، بحكم صفته الكهنوتية، فهو كائن مركزي في تقليده حيثما كان، ولا يهمه إلا قليلاً إنفصاله خارجياً عن جماعته المسلمة؛ يبقى دائماً كاهن نفسه ووحدة مستقلة، على الأقل في علاقته الدينية الصرفة؛ ومن هنا يستمد المسلم إيمانه الراسخ. أما ايمان المسيحي فمن طبيعة أخرى: «يجتذب» و«يمتص» النفس بأكثر مما «يحيط» بها أو «ينفذ» فيها. المسيحي، منظوراً اليه من وجهة نظر المسلم التي تهمنا هنا، لا يرتبط بتقليده إلا بالأسرار، دائماً في موقع انعزال نسبي، ودائماً يحتفظ بموقف التلقي أو الاستقبال. في أعلى رمز له، الصليب، تتباعد الشعب عن المركز إلى ما لا نهاية له، فيما تظل مرتبطة به: الكعبة، من جهتها، تعكس نفسها في انكسارها الأصغر الذي يبقى، بحكم قوامه وتماسكه الداخلي، متواحداً مع الانكسارات الأخرى ومع الكعبة نفسها.

إن عقد المقارنات فيما بين العناصر التقليدية التي أشرنا إليها آنفاً لا يستبعد عقد مقارنات أخرى منظوراً اليها من وجهة نظر مختلفة، وبذلك يظل

---

(1) الكتلة صورة الوحدة، والوحدة بسيطة لا تقبل القسمة. وفي رأي أحد كبار الموظفين الانكليز القدامى في مصر ان «الاسلام لا يقبل الاصلاح» (بالمعنى البروتستانتي للكلمة ـ المترجم ـ)، لأنه بذلك لا يعود إسلاماً بل شيئاً آخر».

التشابه بين «العهد الجديد» والقرآن أمراً واقعياً على صعيده، وبين المسيح والنبي اللذين يتشابهان اضطراراً من وجهة نظر معينة. وما إنكار هذا النوع من المقارنات إلا زعم بوجود مشابهات بدون سبب كاف، وبالتالي مجرّدة من المعنى. لكن الطريقة الخارجية الصرفة، أو حتى التوفيقية، التي كثيراً ما تنعقد بها هذه المقارنات، والتي يكاد أن يكون فيها دائماً واحد من العنصرين موضوع البحث على حساب الآخر، إنما تنتزع كل قيمة حقيقية من نتائج هذه المقارنات. والحق أنه يوجد نوعان من المقارنات التقليدية، فهناك المقارنات المبنية على ظاهرة العناصر التقليدية، إن صح التعبير، من جهة، وهناك المقارنات التي تكشف عن البنية الداخلية في كل دين، من جهة ثانية.

في الحالة الأولى، ننظر في عنصر التقليد باعتباره شخصاً أو كتاباً أو طقساً أو مؤسسة. وفي الحالة الثانية، ننظر فيه باعتباره يتضمن هذا المعنى العضوي أو ذاك من التقليد. هنا نعقد المقارنة بين وجهة النظر الروحية ووجهة النظر الفيزيائية: بالنسبة إلى هذه الأخيرة، كائنة ما كانت، يظل الموضوع دائماً هو نفس الموضوع، لكنه قد يغير مظهره وأهميته بالنسبة إلى المنظورات المختلفة، وان هذا القانون لينتقل في يسر إلى الصعيد الروحي.

يهمنا أن نبين أن الأمر في جميع هذه الاعتبارات لا يتعلق إلا بالأديان بما هي كذلك، أي بما هي مؤسسات، لا بما هي امكانيات روحية صرفة، وهي إمكانيات واحدة مبدئياً، وواضح أننا لا نستطيع من هذه الوجهة ان ندخل في مسألة المفاضلة؛ إذا كان الاسلام، بما هو مؤسسة تقليدية يتمتع بانسجام وتماسك في بنيته الداخلية أكثر مما تتمتع بهما المسيحية، فإن اتصافه بذلك يظل أمراً ممكناً. ومن ناحية أخرى، ان الصفة المركزية التي تمنحها المسيحية للمسيح لا تمنحها تفوقاً على الاسلام، ولسوف نعمد إلى إيضاح أسباب ذلك فيما بعد. أما هنا فنقتصر على التذكير بأن كل صيغة تقليدية تتفوّق اضطراراً على الصيغ الأخرى التي تقف معها على نفس الصعيد، وهو تفوّق لا ينهض إلا بالنسبة إلى علاقة معينة وإلى مظهر هذه الصيغة أو تلك، لا بالنسبة إلى جوهرها وامكانياتها الروحية. وللذين يريدون الاعتماد على عقد مقارنات سطحية واعتباطية بالضرورة بين الصيغتين الاسلامية والمسيحية بهدف النيل من الاسلام، نقول: ان الاسلام، من حيث انطباقه على امكانية رؤية روحية، هو

كل ما يجب أن يكون من أجل تحقيق هذه الامكانية. كذلك، إن «النبي»، رغم أنه لم يكن كالمسيح، كان كل ما ينبغي أن يكون عليه من أجل تحقيق الامكانية الروحية المتمثلة بالاسلام. ولئن كان النبي ليس بالمسيح، وكان يظهر بمظهر بشري أكثر من المسيح، فلأن مبرر وجود الاسلام لا يقوم على الفكرة المسيحية أو الأواطارية (= التنزل الالهي في الانسان)، بل على فكرة لم يكن أمامها بدّ من استبعاد هذه الفكرة. الفكرة التي تحققت بالاسلام والنبي هي فكرة «التوحيد الالهي»، التي ينطوي جانبها المباين مباينة مطلقة ـ بالنسبة إلى عالم الخلق أو عالم التجلّي ـ على جانب يناسبه من نقص الكمال. وهذا ما قد أتاح للمسلمين منذ البداية أن يستخدموا وسائل بشرية كالحرب من أجل إقامة عالمهم التقليدي؛ بينما اقتضى ذلك المسيحية بضعة قرون من الزمن الرسالي لاستخدام نفس الوسيلة، وهي مع ذلك وسيلة لا بد منها لانتشار الدين. أما الحروب التي خاضها صحابة النبي أنفسهم فتمثل العذاب الالهي الذي يرمي إلى ما يمكن تسميته بأحكام ـ أو بلورة ـ المظاهر الشكلية التي سوف يكون عليها العالم الجديد؛ الحقد لم يكن له دور في هذه الحروب، والصدّيقون الذين يقتتلون على هذا النحو لا يقاتلون من أجل منافع بشرية، بل بالمعنى الذي اشتملت عليه تعاليم الـ «بهاكفات جيتا»؛ «كرشنا» يأمر «عرجونا» بأن يقاتل لا عن حقد ولا في سبيل الغلبة، بل تنفيذاً لما قدّر عليه باعتباره أداة في الخطة الالهية وبدون أن يكون له تعلق بثمار أعماله. هذا الاصطراع في وجهات النظر، عند تأسيس عالم تقليدي، إنما يعكس تزاحم امكانيات التجلي فيما بينها عند «الخروج من العماء» الذي يحدث في أصل العالم الكوني، وهو تزاحم ذو طبيعة مبدئية صرفة، بطبيعة الحال. ولقد كان من طبيعة الاسلام، أو من طبيعة رسالته، ان يقف منذ بداياته على صعيد سياسي لاثبات وجوده الخارجي، وهو أمر ما كان ليتناقض مع طبيعة المسيحية البدائية أو مع رسالتها وحسب، وإنما كان أمراً متعذراً تحقيقه في محيط متماسك ومستقر كمحيط الامبراطورية الرومانية؛ ومع ذلك لم تكد تصبح المسيحية ديناً للدولة حتى وقفت على صعيد سياسي تماماً كما فعل الاسلام. والتغييرات التي طرأت على الاسلام من الخارج منذ وفاة النبي لا يمكنها أبداً أن ترتد إلى نقص روحي؛ وإنما هي من العيوب الملازمة للصعيد السياسي بما هو كذلك. ان يكون الاسلام قد أقام نفسه خارجياً بالاعتماد على وسائل بشرية، فلأن له أساساً

فريداً في المشيئة الالهية التي تستبعد، على وجه التحديد، كل تدخل باطني في البنية الأرضية للصيغة التقليدية الجديدة. من جهة أخرى، فيما يتعلق بالفرق بين «المسيح» و«النبي»، نضيف أن كبار الروحيين، كائناً ما كانت درجة كل منهم، اما أن يظهروا ترفعاً عن العالم أو توجهاً اليه؛ الحالة الأولى هي حالة بوذا والمسيح مثلما هي حالة جميع القديسين من الرهبان أو النسّاك، والثانية هي حالة ابراهيم وموسى ومحمد مثلما هي حالة جميع القديسين الذين يعيشون في هذا العالم، ومنهم القديسون من الملوك والمحاربين. موقف الأولين ينطبق عليه قول المسيح: «مملكتي ليست من هذا العالم»، وموقف الآخرين ينطبق عليه قوله: «ليأت ملكوتك».

الذين يحسبون أن عليهم أن ينكروا على نبي الاسلام كل مشروعية متذرعين بحجج تتعلق بالمناقب ينسون أن المسألة الوحيدة التي ينبغي طرحها هنا هي معرفة ما ان كان محمد موحى له من الله أم لا، لا مسألة ما ان كان يمكن مقارنته بيسوع أو ما ان كان متوافقاً مع أخلاقيات معينة. عندما نعلم أن الله قد أباح للعبريين تعدد الزوجات، وأمر موسى أن يعمل السيف في رقاب الكنعانيين، تكون المسألة الأخلاقية المتعلقة بهذا النوع من الفعل غير مطروحة على أي حال. فالذي يهمنا، دوماً وحصراً، هو أن نعلم أن الارادة الالهية لا تغير من هدفها، وان الذي يتغير هو وسائلها وأساليبها بسبب من «لا نهائية إمكانياتها» أولاً، وبسبب من تنوع الممكنات تنوعاً غير محدود ثانياً. من الجانب المسيحي، يؤخذ على النبي قضاؤه على يهود بني قريظة، لكننا ننسى أن ما من نبي من أنبياء بني اسرائيل إلا وكان يفعل نفس الشيء بل وأشد منه وأقسى. ولعله يحسن بنا أن نتذكر ما فعله صموئيل بالعمالقة ومليكهم بأمر من الله. إن قضية بني قريظة تقدم لنا مثالاً على «تمييز النفوس» الذي يحدث بنوع من التلقائية لدى احتكاكه بأحد تجليات «النور»، وهو نور حيادي من بعض الأوجه، ومن شأنه إظهار إنسان طالما أقام في وسط عمائي أو غير متمايز - وهذه الصورة تتفق مع صور جميع الأوساط التي يجب أن يحدث فيها اعادة تكييف للدين - لكن على شيء من الوهن، أو لنقل على شيء من الرجوع إلى حالة كامنة يمكنها أن تظهر الميل الاساسي عند انسان مقيم في وسط من عدم التمايز الروحي، ومن شأن هذا الميل أن ينشط بصورة عفوية أمام الخيار الذي يطرح نفسه عند احتكاكه بـ «النور»؛ وهذا ما يفسر لنا لماذا تنفتح أبواب

السماء كما تنفتح أبواب الجحيم، عند انبثاق الوحي، تماماً كما ينشر النور ظلاً في العالم المحسوس.

إن كان محمد نبياً كاذباً، فإننا لا نرى سبباً لماذا لم يتكلم عنه المسيح كما تكلم عن «ضد المسيح» (الدجّال). أما إذا كان نبياً صادقاً، فينبغي أن يكون هو المقصود في المقاطع الانجيلية المتعلقة بـ «الفارقليط»(*)، لا على سبيل الحصر بل إلى أبعد حد، ذلك أنه كان يستحيل على المسيح، وهو يتكلم عن المستقبل، أن يلوذ بالصمت عن ظهور مثل هذا البعد (المحمدي)، وليس كهذا البعد ما يستبعد بَدَرِيًا a priori أن يكون المسيح قد عدّ محمداً في جملة «الأنبياء الكذبة». ذلك لأن محمداً في تاريخ حقبتنا ليس أبداً مثلاً في جملة أمثلة أخرى من نفس النوع، بل هو ظاهرة فذّة لا تقارن بها ظاهرة أخرى[1]. لو كان محمد من الأنبياء الكذبة الذين حذّر منهم المسيح لكان

(*) يرجع إلى الطبعة العربية من انجيل يوحنا (الفصول 14، 15، 16) حيث وردت الكلمة (فارقليط) بألفاظ: المعزّى، روح الحق، روح القدس. ـ المترجم ـ.

(1) لئن كانت ضخامة الخطة، وضآلة الوسيلة، وعظم النتائج، هي المعيارات الثلاثة لعبقرية الرجل، فمن ذا الذي يجرؤ أن يقارن، على الصعيد البشري، عظيماً من عظماء التاريخ المعاصر بمحمد؟ فأشهرهم لم يفعل شيئاً أكثر من أنه سيّر جيوشاً، وقلب أنظمة، وأطاح بامبراطوريات. وان هو شيّد شيئاً ـ ان كان شيّد شيئاً على الاطلاق ـ فدولاً قوامها المادة ما لبثت أن تداعت أمام عينيه. أما محمد فقد سيّر جيوشاً، وقلب أنظمة، وأطاح بامبراطوريات، وحرّك أقواماً، وأطاح بأسر مالكة، وهزّ ملايين البشر يقطنون الآن في ثلث المعمورة، إلا أنه، وفوق هذا كله، حرك أفكاراً وعقائد ونفوساً. لقد أسس على كتاب، أصبح كل حرف منه قانوناً، قومية روحية ضمت اليها أقواماً من كل الألسنة والأجناس، وغرس في نفوس أتباعه بغض الآلهة الزائفة، وحب الله الواحد الأحد الذي ليس كمثله شيء، مما هو الطابع المميز لهذه القومية الاسلامية» (لامارتين، تاريخ تركيا).

«الفتح العربي، الذي انطلق نحو آسيا وأوروبا في وقت واحد، حدث لا مثيل له من قبل، لا يمكن مقارنة سرعة الفوز الذي حققه بالسرعة التي نشأت بها، في عصور لاحقة، امبراطوريات المغول كامبراطورية اتيلاً أو جنكيز خان أو تيمورلنك. وهذه الامبراطوريات ما لبثت أن زالت على حين ثبت الفتح الاسلامي. إن هذه الديانة (الاسلام) لم يزل لها أتباع يؤمنون بها إلى اليوم في كل مكان من العالم تقريباً منذ أن فرضت نفسها في ظل الخلفاء الأولين. وانها لمعجزة حقيقية حين يقارن انتشارها الصاعق ببطء انتشار المسيحية، (هـ بيرين: محمد وشارلمان).

«القوة لم يكن لها علاقة بانتشار القرآن، لأن العرب كانوا دائماً يتركون المغلوبين أحراراً في الاحتفاظ بأديانهم. وإذا كانت الشعوب المسيحية قد تحولت إلى دين الغالبين، فلأن الفاتحين =

أعقبه كثيرون مثله. وربما وجدنا في أيامنا عدداً كبيراً من الأديان الزائفة ظهرت بعد المسيح يمكن مقارنتها، من حيث أهميتها وانتشارها بالاسلام، لكن الحياة الروحية في الوسط الاسلامي، منذ بدايته حتى أيامنا هذه، حقيقة يتعذر أن ينكرها أحد، «من ثمارهم تعرفونهم». ثم، لعلنا نذكر أن النبي قد شهد، في تعاليمه نفسها، للمجيء الثاني للمسيح، ولم ينسب لنفسه مجداً من أي نوع، اللهم إلا أنه خاتم الأنبياء في هذه الدورة؛ هذا هو التاريخ شاهداً على صحة قوله: لم يظهر بعده أحد يمكن أن يقارن به.

أخيراً، لا بدّ لنا من قول بضع كلمات عن الطريقة التي ينظر بها الاسلام إلى الجنس: إذا كانت الأخلاقيات الاسلامية تختلف عن الأخلاقيات المسيحية - وهذا الاختلاف ليس أبداً حول الحرب المقدسة (الجهاد) ولا حول الرق، بل حول تعدد الزوجات والطلاق[1] - فلأنها تكشف عن جانب آخر من «الحقيقة الكلية»: المسيحية لا ترى في الجنس، وشأنها في هذا كشأن

= الجدد كانوا أكثر انصافاً لهم من أسيادهم القدماء، ولأن دين العرب كان أبسط مما كانوا تعلموه حتى يومئذٍ. القرآن لم ينتشر بالقوة، وإنما انتشر بالاقتناع. وليس كالاقتناع ما حمل فيما بعد أقواماً غلبت العرب على أمرهم، كالترك والمغول، على الايمان بالاسلام. في الهند، حيث لم يكن الوجود العربي غير وجود عابر بلغ انتشار القرآن فيها مبلغاً بات معه اتباعه يعدون اليوم (1884) أكثر من خمسين مليوناً، وان عددهم ليزداد يوماً بعد يوم. . . كذلك ما كان انتشار القرآن في الصين ليقل عنه أهمية. ورغم أن العرب لم يفتحوا حتى ولا جزءاً صغيراً من «امبراطورية السماء»، يشكل المسلمون فيها اليوم أكثر من عشرين مليوناً (غ. لوبون: حضارة العرب).

(1) كان تعدد الزوجات أمراً ضرورياً لشعوب الشرق الأوسط، وهي الشعوب المحاربة، لكي يتوفر لجميع النساء من يعيلهن، ما دام الرجال كان يتناقص عددهم في الحروب، يضاف إلى ذلك ارتفاع نسبة الوفيات بين الأطفال، بحيث بات تعدد الزوجات أمراً يفرض نفسه حتى ولو من أجل حفظ النوع. أما الطلاق فقد كان ضرورياً - ولم يزل - بسبب انفصال الجنسين الذي يجعل من الزوجين لا يعرف أحدهما الآخر، أو لا يعرفان بعضهما بعضاً قبل الزواج إلا قليلاً. وهذا الانفصال بدوره مشروط بالمزاج الحسي عند العرب، وشعوب الجنوب عموماً. وما قلناه لتوّنا يوضح أسباب ارتداء المسلمات للحجاب، كما يوضح أسباب ارتداء نسوة الطبقات العليا الهندوكية للبورداه Purdah. ثم إن الحجاب لم يتم ارتداؤه إلا في مرحلة متأخرة من حياة التقليد الاسلامي؛ ومن ناحية ثانية، لم تتخذ البورداه رداء في الهندوكية الا في مرحلة متأخرة أيضاً؛ وان هذا ليوضح لنا أن كثيراً من هذه التدابير لا تجد تفسيرها إلا في الشروط الخاصة بنهاية «العصر الحديدي»، وانه بسبب من هذه الشروط كان عزل النساء عن طقوس براهمانية معينة، وكانت مباحة لهن في البدء.

البوذية، غير جانبه الجسدي، وبالتالي جانبه المادي أو الكمّيّ، على حين أن الاسلام، وشأنه في هذا كشأن اليهودية والتقاليد الهندوكية والصينية ـ نحن لا نتكلم هنا عن طرائق روحية معينة تنبذ الجنس لأسباب تتعلق بالمنهج ـ يرى في الجنس جانبه الجوهري أو النوعي، ويمكننا القول جانبه الكوني. وفي الحقيقة، ان تقديس الجنس يضفي عليه صفة تتجاوز صفته الجسدية وتحيّده أو حتى تبطله في حالات معينة، مثلما هو الحال عند «كساندر» أو «سيبيل» في الأزمنة القديمة، أو مثلما هو الحال عند «شرى شكرا» في الطنطريّة، أو عند كبار الروحيين الذين نرى من المناسب أن نضرب عليهم مثالي سليمان ومحمد. بعبارة أخرى، الجنس قد يكون له مظهر نبالة مثلما قد يكون له مظهر رذالة؛ نحن هنا بازاء اتجاه عمودي مثلما نحن بازاء اتجاه أفقي، ان كان لنا أن نتكلم بالاصطلاح الهندسي.

الجسد دنس بحد ذاته، بالجنس أو بدونه، والجنس نبيل بحد ذاته، داخل الجسد أو خارجه. ونبالة الجنس مستمدة من نموذجه السماوي، لأن «الله محبة». بالتعبير الاسلامي نقول أن «الله واحد»، والمحبة بما هي شكل من التوحيد، إنما تتفق في هذا مع «الطبيعة الالهية». المحبة قد تطهّر الجسد، كما أن الجسد قد يحط من المحبة. الاسلام يولي الأهمية لأولى هاتين الحقيقتين، على حين تولي المسيحية الأفضلية للثانية ـ اللهم الا في سر الزواج حيث تنضم راغمة، وبنوع ما عرضاً، إلى النظرة اليهودية والاسلامية.

• نأتي الآن إلى بيان العناصر التي تشكل في الحقيقة الفرق بين المظاهر المسيحية والمظاهر المحمدية. يهمنا أن نذكر بجلاء أن هذا الفرق يتعلق حصراً بمظهر الانسان ـ الاله، لا بحقيقته الداخلية والالهية التي هي شيء واحد، وهي الحقيقة التي أعلن عنها المعلم اكهارت: «كل ما يقوله الكتاب المقدس عن المسيح يصدق كلياً على كل إنسان صالح والهي أيضاً»، أي على كل إنسان يتوفر لديه امتلاء التحقق الروحي، على حسب «السعة» و«الارتقاء». يقول شرى راما كرشنا: «في المطلق لا أكون ولا تكون ولا يكون الله، لأنه وراء الكلام والفكر. لكن، بما أنه موجود خارج انيّتي، يجب علي أن أجد براهما، في حدود العقلي، بما هو شيء موجود خارج نفسي»، يفسّر لنا هذا التعليم كيف تسنى للمسيح أن يصلي في الوقت الذي فيه هو نفسه كائن الهي

من جهة، ويفسر لنا كيف أمكن النبي أن يكون الهياً في حقيقته الداخلية من جهة ثانية، فيما يظهر إنساناً صريحاً بسبب الطريقة الخاصة من تجلّيه. على هذا الصعيد من الأفكار، يقتضي أيضاً أن نوضح ما يلي: يقوم المنظور الدغماطيقي أساساً على «واقعة» تنسب اليها صفة مطلقة؛ فمثلاً، يقوم المنظور المنسيحي على الحالة الروحية العليا المتحققة بالمسيح، ولا تقع في متناول الخبرة الصوفية الفردية، بل تنسبها إلى المسيح وحده، ومن هنا نفي الاتحاد الميتافيزيقي، في اللاهوت العادي على الأقل، أو نفي الرؤية السعيدة في هذه الحياة. ونضيف أن الباطنية، على لسان المعلم اكهارت، ترجع سر التجسد إلى صعيد القوانين الروحية، إذ تنسب صفات المسيح إلى الانسان الذي وصل إلى مرتبة القداسة العليا، باستثناء المهمة النبوية، أو الافتدائية بالأحرى. وشبيه بهذا ما ينسبه بعض الصوفية إلى بعض كتاباتهم من وحي يساوي وحي القرآن الكريم، بينما لا تنسب هذه الدرجة من الوحي في الاسلام الظاهري إلا للنبي وحده، طبقاً للمنظور الدغماطيقي الذي يقوم دائماً على «واقعة مفارقة» تدّعي حصراً هذا المظهر أو ذاك من الكلمة.

قلنا فيما تقدم ان القرآن هو ما يتطابق تماماً مع المسيح في سر الافخار ستيّا، وانه يشكل التجلّي الفارقليطي الكبير، أي «التنزيل» الذي نزل به «الروح القدس» (الروح الذي يتعين باسم جبريل في أثناء وظيفة الوحي)، وبالتالي فإن دور النبي مماثل لدور القديسة العذراء»، بل متحد به رمزياً في العلاقة التي نحن بصددها، من حيث أن العذراء، كانت أيضاً محلاً لاستقبال الكلمة. وكما كانت القديسة العذراء، التي أخصبها الروح القدس، ذات دور في الفداء، و«ملكة السماء»، ومخلوقة قبل سائر الخلق، كذلك كان النبي، الذي أوحى اليه نفس الروح الفارقليطي، «رسول الرحمة» و«سيد الكونين» (الدنيا والآخرة)، ومخلوقاً أيضاً قبل سائر الخلق. هذا «الخلق السابق» يعني أن العذراء والنبي يجسّدان حقيقة مبدئية أو ما بعد كونية[1]، أي أنهما يتواحدان ـ

(1) القول بأن المسيح هو «ملّيكاً اواطارا»، أي «التنزّل الالهي على البرابرة»، أو، «من أجلهم»، أي التجسّد التاسع للاله «فشنو»، هذا القول يجب نبذه، أولاً، بسبب من طبيعة تقليدية، ثم بسبب يتعلق بالمبدأ: أولاً، لأن «البوذا» هو، في نظر الهندوس دائماً، «اواطارا»، لكن لما كانت الهندوكية مضطرة إلى استبعاد البوذية، كان تفسير الزندقة البوذية الظاهرة قائماً في =

في دورهما الاستقبالي، لا في معرفتهما الالهية ولا، فيما يتعلق بمحمد، في وظيفته النبوية - في الجانب القابل أو السلبي من الوجود الشمولي (براكريتي، اللوح المحفوظ، بالعربية). ولذلك كانت العذراء «بلا دنس»، وكانت عذراء من وجهة نظر فيزيائية محضة، وكان النبي «امّيّاً» مثلما كان كذلك الرسل - أي نقيّاً من «دنس» المعرفة البشرية، أو من المعرفة التي اكتسبها البشر. هذا النقاء هو الشرط الأول لاستقبال «الهبة الفارقليطية»، وكذلك الزهد والفقر والتواضع وما سوى ذلك من أشكال البساطة أو الوحدة، وهي أمور لا غنى عنها، على الصعيد الروحي، لاستقبال النور الالهي. ولكي نوضح وجه الشبه تماماً بين العذراء والنبي، نضيف أن هذا الأخير، في الحالة الخاصة التي كان يستغرق فيها عند نزول الوحي عليه، كان يشبه العذراء التي تحبل بالطفل يسوع أو تلده، تماماً. لكن محمداً كان يحقق، بسبب وظيفته النبوية، بعداً جديداً وفاعلاً، سواء عندما كان ينطق بسور القرآن، أو بعامة عندما كانت، «الأنيّة الالهية» تتكلم من فمه. بواسطة هذا البعد كان يتواحد بالمسيح مباشرة الذي هو نفسه بمنزلة الوحي من النبي، الوحي الذي كل كلمة منه هي من كلام الله. وفيما عدا القرآن، لا تظهر هذه الصفة الالهية عند النبي إلا في «الأحاديث القدسية»؛ أما كلامه الآخر فيكشف عن درجة ثانوية من الالهام أو الوحي (نفث الروح، ويقابله «سمريتي» في الهندوكية)، وهي أيضاً درجة فصول معينة من «العهد الجديد»، ولاسيما «الرسائل». لكننا لو عدنا إلى «نقاء» النبي، لوجدنا عنده المعادل التام لـ «الحبل بلا دنس». فبناء على الرواية التقليدية: ملكان يشقّان صدر محمد الطفل ويغسلان «الخطيئة الأصلية» بالثلج، وقد ظهرت على شكل لوثة سوداء في القلب. إن محمداً إذن، وشأنه في هذا كشأن مريم أو الطبيعة البشرية من يسوع، لم يكن إنساناً عادياً، ومن أجل ذلك كان القول: «محمد بشر وليس كالبشر، بل هو ياقوتة والناس كالحجر»، وهذا يذكرنا بمخاطبة الملك للعذراء: «أنت المباركة بين النساء»، وهي، بحد ذاتها وبمعزل عن وصفها وعاء للروح القدس، «ياقوتة» بالنسبة إلى المخلوقات

= ضرورة إبطال الذبائح الدموية، وفي ضرورة غواية الفجار لكي تزل أقدامهم نحو حتمية الكالي - يوغاء ثانياً، من المستحيل على كائن يجد مكانه «العضوي» في النظام الهندوكي أن ينتسب إلى عالم آخر بعيد عنه جداً كالعالم اليهودي.

الأخرى، ونوع من النموذج الأعلى بالتالي.

في علاقة معينة، العذراء والنبي يجسّدان الجانب المؤنث، أو القطب السلبي، من الوجود الشامل (براكريتي)، وهما يجسّدان، لهذا السبب بالذات ومن باب أولى، الجانب المحسن أو الرحيم من الـ «براكريتي»[1]، وهو ما يفسّر لنا وظيفتهما الأساسية في «الشفاعة»، وفي أسماء من مثل «أم الرحمة» أو «سيدة المعونة الدائمة»، وفيما يتعلق بالنبي، في أسماء من مثل «مفتاح رحمة الله»، و«الرحيم»، و«الشافي»، و«كاشف الكرب» (الذي يمحو الخطايا)، و«العفو»، و«اجمل خلق الله»[*]. لكن، ما علاقة هذه الرحمة أو هذا السماح أو هذا الاحسان بالوجود الشامل لا على هذا نجيب بأن الوجود، من حيث هو وجود غير متمايز، بكر أو نقيّ بالنسبة إلى ما ينتج من كائنات، بامكانه أن يبتلع في عدم تمايزه الصفات المتمايزة للأشياء. بعبارة أخرى، ان اختلال التوازن في التجلّي يمكنه دائماً أن ينضم إلى توازن المبدأ، وكل «شرّ» إنما يأتي من صفة كونية، وبالتالي من اختلال في التوازن. وبما أن الوجود ينطوي على جميع الصفات في حالة من التوازن غير المتمايز، بامكانه أن يحلّ في لا نهائيته جميع التقلبات التي تطرأ على العالم. الوجود، في حقيقته، «بكر» و«ام»، بمعنى أنه لم يعيّنه شيء خارج عن الله من جهة، وانه (الوجوْد) يلد عالم التجلّي من جهة أخرى: إن مريم هي «الأم العذراء» بسبب سرّ التجسّد، ومحمد هو «بكر»، أو «امّي»، من حيث أنه لم يتلق الالهام إلا من الله وحده، ولم يتلقّ شيئاً من البشر، وهو «امّ» بسبب دالة الشفاعة التي له عند الله. فالبراكريتي الالهية تؤلف جوهرياً جوانب النقاء والمحبة في تشخيصاتها البشرية والملائكية. ثم إن جانب النعمة أو الرحمة من الألوهية العذراء أو الأموميّة يفسر لنا لماذا تتجلى الألوهة على نحو محسوس وتتخذ لها شكلاً من الظهور البشري الذي يقع في متناول ادراك بني البشر: إن ظهورات العذراء أمور معروفة في جميع أنحاء العالم الغربي، وكذلك ظهورات محمد فهي كثيرة

---

(1) الـ «كوان ـ ين»، في بوذية الشرق الأقصى، مستمدة من «بوذى ساتوا آوا لوكي تشوارا»، أو، «الرب ذي النظرة الرحيمة».

(*) تجدر الملاحظة هنا أن الأوصاف المنسوبة للنبي قد جاء بها المؤلف العربي لكن بالحرف اللاتيني.

وشبه منتظمة لدى أولياء المسلمين، حتى انه لتوجد مناهج للحصول على هذه البركة التي تساوي في مجملها الرؤيا السعيدة[1].

رغم أن النبي لا يحتل في الاسلام نفس المكانة التي يحتلها المسيح في المسيحية، إلا أن مكانته في المنظور الاسلامي لا تقل مركزية عنه، اضطراراً. يبقى علينا أن نوضح الأساس الذي يمكن أو يجب أن تنهض عليه هذه المكانة من ناحية، ومن ناحية ثانية أن نعلم كيف يدخل الاسلام المسيح في منظوره، في الوقت الذي يعترف له فيه بنوع من الصفة المركزية من خلال ولادته العذرية. «الكلمة»، في المنظور الاسلامي، لا تتجلى أبداً في مثل هذا الانسان المفرد، بل في الوظيفة النبوية ـ بأعلى ما في الكلمة من معنى ـ، وقبل كل شيء، بالكلمة الموحاة. وبما أن وظيفة النبوة حقيقة عند محمد، والقرآن وحي صحيح، والمسلمون لا يسلّمون بغير هذين المعيارين، لذلك نجدهم لا يرون سبباً يفضلون به يسوع على محمد، بل لا بد لهم من أن يمنحوا هذا الأخير تفوقاً على الأول، لا لشيء إلا لأنه الممثل الأخير للوظيفة النبوية، يدمج ويركّب جميع أنماط هذه الوظيفة، ويقفل دورة تجلّي «الكلمة»؛ ومن هنا اسم «خاتم الأنبياء». إن هذا الوضع الفريد هو الذي يمنح محمداً تلك المكانة المركزية التي يعترف له الاسلام بها، ويسمح بتسميته بـ «الكلمة نفسها وبـ «النور المحمدي».

يفسر لنا المنظور الاسلامي، وهو لا يرى الوحي إلا على هذا النحو مستبعداً أوجهه المحتملة الأخرى، لماذا لا يولي معجزات المسيح تلك الأهمية التي توليها المسيحية. جميع المرسلين، بما فيهم محمد، قد صنعوا المعجزات[2]؛ لكن الفرق في هذا الموضوع بين المسيح وغيره هو أن

---

(1) نذكر، بهذا الصدد، ظهورات الـ «شاكتي» في الهندوكية، عند شرى راما كرشنا وشرى سارادا داوى، مثلاً، أو ظهورات «كوان ين»، أو، «كوانون» في تقاليد الشرق الأقصى، مثلاً، عند «شونين شنران»، وهو كبير قدّيسي البوذية في اليابان. وفي اليهودية كانت تظهر الـ «شكيناه» في هيئة امرأة جميلة خيّرة.

(2) أكثر المستعربين، إن لم يكن كلهم، يستنتج خطأ من مختلف آيات القرآن أن النبي لم يصنع معجزات، وهذا لا يتناقض مع التفسيرات التقليدية للقرآن وحسب، وإنما مع السنّة التي تشكل عمود الاسلام. وفيما يتعلق بالصفة «الأواطارية» عند النبي، فإننا نجد، فضلاً عن المعيارات التي لا تخطىء وهي ترتد إلى نظام أبعد غوراً، علامات سبقت ورافقت مولد =

للمعجزة أهمية مركزية لدى المسيح، وان الله يتولى إجراءها «في» المحل البشرى، لا «بواسطة» هذا المحل. إن دور المعجزة لدى المسيح وفي المسيحية إنما تفسره خصوصية هذا الشكل من الوحي التي هي سبب وجوده، وهو ما سوف نتولى تفسيره في الفصل التالي. اما وجهة النظر الاسلامية، فلا تحتل فيها المعجزات تلك الأهمية التي تحتلها في المسيحية، بل الأهمية الأولى في الاسلام إنما هي الصفة الالهية لرسالة الرسول. بصرف النظر عن درجة الأهمية التي تحتلها المعجزة في هذه الرسالة. لعلنا نستطيع القول أن الخصوصية المسيحية تتكون مما يقوم على المعجزة في المحل الأول، تلك المعجزة التي تؤيّد نفسها في «الأفخار ستيا»، على حين يقوم الاسلام، قبل كل شيء، على «الفكرة» المؤيدة بوسائل بشرية، إنما بالعون الالهي، التي تؤيد نفسها في الوحي القرآني الذي تعتبر تلاوته في الصلاة نوعاً من التنشيط الذي يتجدد أبداً ولا ينقطع.

بيّنا فيما تقدم أن محمداً، في حقيقته الداخلية، متحد بـ «الكلمة»، وشأنه في هذا كشأن المسيح، وكشأن كل كائن متحقق بالامتلاء الميتافيزيقي، خارج المنظور الدغماطيقي تخصيصاً، ومن هنا هذه الأحاديث: «من رآني فقد رأى الحق»(*) (من حيث كونه مظهراً من الحقيقة المطلقة)، و«كنت نبيّاً (كلمة) وآدم بين الماء والطين»، وهي أحاديث قريبة من أقوال المسيح: «أنا والآب واحد»، و«الحق انني قبل أن يكون ابراهيم كنت».

= النبي، بحسب ما ترويه السنة، وهي مشابهة للعلامات التي ترويها التقاليد المسيحية والبوذية عن المسيح وبوذا.

(*) اورد المؤلف هذا الحديث بلفظة العربي مرسوما بالحرف اللاتيني. ولعل اصل هذا الحديث: من رآني فقد رآني حقاً لأن الشيطان لا يشبه بي.

الخصوصية والشمولية في التقليد المسيحي

إن ما يضطرنا إلى القول بظاهرية مسيحية، اللهم إلا أن يكون ثمة اصطلاح أفضل، لا تشبه الظاهريّتين اليهودية والاسلامية تمام الشبه، لا من حيث النشأة ولا من حيث البنية. ففي الوقت الذي نجد فيه الظاهريتين اليهودية والاسلامية قد تأسستا كذلك منذ بدايتهما، بمعنى أنهما تشكلا جزءاً لا يتجزأ من «الوحي»، وتتميزان فيه من العنصر الباطني تميّزاً تاماً، نجد أن ما قد أصبح «ظاهرية مسيحية» فيما بعد لم يظهر كذلك أبداً في «الوحي المسيحي»، أو على الأقل لم يظهر فيه إلا عرضاً. صحيح أن النصوص القديمة، ولاسيما رسائل القديس بولس، تجعلنا نتلمس أسلوباً ظاهرياً أو دغماطيقياً، من ذلك مثلاً تمثيل العلاقة المرتبية المبدئية القائمة بين الباطن والظاهر بالعلاقة التاريخية القائمة بين الميثاقين الجديد والقديم، من حيث أن الميثاق القديم قد ظل حتى ذلك الحين يمثل «الحرف الذي يقتل»، والميثاق الجديد يمثل «الروح الذي يحيي»[1]، إلا أن هذه الطريقة من التعبير لا تأخذ في الحسبان الحقيقة الملازمة للميثاق الجديد، وهي حقيقة تساوي الميثاق الجديد مساواة مبدئية تامة، من حيث أن هذا الميثاق ما هو غير شكل جديد منها أو تكييف جديد لها. يعلّمنا هذا المثال كيف تعمد وجهة النظر الدغماطيقية أو اللاهوتية[2]،

---

(1) التفسير الظاهري لهذا الكلام هو الانتحار بعينه، لأنه لا بد وأن يرتد على الظاهرية التي ارتبط بها، وهذا ما أثبته «الاصلاح» الذي كان شديد الحرص على التمسك بالكلام المذكور (الرسالة الثانية إلى القورنثيين 3: 6) ليجعل منه سلاحه الرئيسي في اغتصابه المكان الذي كان يجب أن يعود إلى الباطنية في الحالة السوّية.

(2) كانت المسيحية وارثة لليهودية، التي تتفق في صيغتها مع أصل هذه الوجهة من النظر، ويكاد أن يكون من نافل القول التوكيد على أن حضور اليهودية في المسيحية البدائية لا يبطل أبداً ما في هذه الأخيرة من جوهر باطني. يقول أوريجين: «هناك أشكال مختلفة يتجلّى فيها الكلمة =

لأسباب تتعلق بالمناسبة، إلى اختيار جانب واحد من الحقيقة واكسابه صفة الحصر والاطلاق، بدلاً من أن تحيط بالحقيقة بكاملها. بدون هذه الصفة الدغماطيقية، وهو ما يجب ألا يغيب عن بالنا، تبقى الحقيقة الدينية غير ذات أثر في تحقيق الهدف المخصوص الذي ترمي اليه وجهة نظرها اعتماداً على نفس أسباب المناسبة المذكورة. هناك إذن تقييد للحقيقة الصرفة له صفة مزدوجة: فهو، من جهة، يكسب جانباً من الحقيقة صفة الحقيقة الكلّية، ومن جهة أخرى، يكسب ما هو نسبي صفة الاطلاق، زيادة على أن وجهة نظر المناسبة هذه تقودنا إلى نفي كل ما يتجاوز مبرر وجود المنظور اللاهوتي مما ينبغي له أن يظل بمنأى عنه، بما هو أمر ليس في متناول الجميع وما هو بالأمر الذي لا غنى للجميع عنه، من هنا التبسيط أو التركيب الرمزي الخاص بكل ظاهرية[1]. ثم لنذكر أيضاً ـ وهذا ما يشكل علامة بارزة من علامات هذه العقائد (الظاهرية) ـ امتصاص الحقائق المبدئية للوقائع التاريخية وما يترتب على ذلك من التباسات لا مفر منها: فعندما يقال مثلاً أن على جميع البشر،

= لتلاميذه على حسب درجة النور التي بلغها كل منهم وعلى حسب الدرجة التي بلغها من القداسة».

(1) وهكذا نرى الظاهريّات الساميّة تنكر أن يكون ثمة تناسخ أو حلول أو أن يكون للحيوانات روح خالدة، كما تنكر النهاية الدورية الكلية التي يسميها الهندوس «مها ـ برالايا»، وهي نهاية تنطوي على فناء كل الخلائق (سمساراً). هذه الحقائق ليست من الأمور التي لا غنى عنها للنجاة، بل تنطوي على مخاطر معينة على العقليات التي تتوجه إليها التعاليم الظاهرية، ومعنى هذا أن الظاهرية مضطرة أبداً أن تهمل أو تنبذ العناصر الباطنية التي لا تتفق مع صيغتها الدغماطيقية. مهما يكن من أمر، ولكي نقطع الطريق على كل اعتراض ممكن على الأمثلة التي سقناها توّاً، ينبغي أن نسجل تحفظين: فيما يتعلق بخلود الروح لدى الحيوانات، اللاهوت على حق في النفي، بمعنى أن كائناً ما لا يمكنه في الحقيقة أن ينال الخلود ما ظل خاضعاً للحالة الحيوانية من حيث أن الحيوان، وشأنه في هذا كشأن المعادن والنبات كائن محيطي، وأن الخلود أو النجاة لا يمكن بلوغهما إلا إنطلاقاً من حالة مركزية كالحالة البشرية. وهكذا نرى في هذا المثال أن النفي الديني ذا الصفة الدغماطيقية ليس مجرداً من المعنى. من ناحية ثانية، فيما يتعلق بالنهاية الدورية الكلية، أو «المها ـ برالايا»، نجد لزاماً علينا أن نضيف بأن هذا النفي ليس بالأمر الدغماطيقي تماماً، وأن نهاية الدورة الكلية، وهي نهاية تنهي واحدة من «حياة براهما»، نجدها مؤكدة صراحة في مثل هذه الصيغة: «الحق أقول لكم أنه إلى أن تزول السماء والأرض لا تزول ياء أو نقطة واحدة من الناموس حتى يتم الكل» (متى 5: 18) ـ «خالدين فيها ما دامت السموات والأرض إلا ما شاء ربك» (هود: 107).

بدءاً من آدم حتى الذين ماتوا في عهد المسيح، أن ينتظروا نزوله إلى الجحيم لكي يخلصهم، يختلط المسيح التاريخي بالمسيح الكوني، وتبدو الوظيفة الأبدية لـ «الكلمة» وكأنها حقيقة زمانية، لا لشيء إلا لأن يسوع كان تجلّياً لهذه الكلمة، وهذا يعني أنه كان التجسيد الوحيد للكلمة في العالم الذي حدث فيه هذا التجلّي. وهناك مثال آخر على ذلك نجده في الاختلاف بين المسيحية والاسلام حول موضوع موت المسيح: فالقرآن في نفيه الظاهر لموته، فضلاً عن أنه لا يفعل في الأساس غير الشهادة له بأنه لم يقتل يقيناً، وهذا لا ينطبق على الطبيعة الالهية للانسان ـ الاله وحسب، وإنما ينطبق أيضاً على طبيعته البشرية التي ما لبثت حتى انبعثت فيها الحياة ـ إن القرآن إذ ينفي موت المسيح إنما يرفض التسليم بالفداء التاريخي، وبالتالي يرفض الوقائع التي رافقته التي تشكل في نظر البشرية المسيحية التعبير الأرضي الوحيد عن الفداء الشمولي، وهذا يعني في التحليل الأخير أن المسيح لم يمت من أجل «الأصحاء»، وهم هنا المسلمون الذين يستفيدون من صيغة أرضية أخرى من صيغ الفداء الواحد الأبدي. بعبارة أخرى، لئن كان المسيح قد مات مبدئياً من أجل جميع البشر ـ بمقدار ما يتوجه الوحي الاسلامي إلى الناس أجمعين ـ، لم يمت في الحقيقة إلا من أجل الذين يستفيدون، وينبغي لهم أن يستفيدوا، من وسائل النعمة التي تؤيّد فعل الفداء[1]، فالمسافة التي تفصل التقليد الاسلامي

---

(1) في سياق هذه الأفكار، نذكر أيضاً بهذه الجملة التي قالها القديس أوغسطين: «أن ما ندعوه اليوم بالديانة المسيحية كان موجوداً عند القدماء وما انفك يوجد منذ نشوء النوع البشري إلى أن جاء المسيح نفسه فصارت الديانة الصحيحة التي كانت موجودة من قبل تدعى بالمسيحية». وقد تولى القس، ج. جلابير شرح هذه العبارة في كتابه «الكاثوليكية قبل يسوع المسيح»، فقال «الديانة الكاثوليكية ما هي إلا امتداد للديانة البدائية التي أعاد إنشاءها وأغناها تكرماً من كان يعرف عمله منذ البدء. وإن هذا ليفسر لنا كيف أعلن بولس الرسول نفسه مفضّلاً على «الأمم» بسبب معرفته ليسوع المصلوب. والحق انه لم يكن على «الأمم» أن تكتسب شيئاً غير معرفة التجسد والفداء بما هما حقيقتان واقعتان، ذلك أن هذه الأمم قد سبق لها وأن تلقت الوديعة التي اشتملت على جميع الحقائق الأخرى... من المناسب أن نعتبر هذا الوحي، الذي كانت تجهله الوثنية، قد ظل مع ذلك بنقائه، ولربما بجميع كمالاته، مختفياً وراء الأسرار القديمة، كأسرار ايلوسيوس وليمنوس وساموثراس. «هذه المعرفة للتجسد والفداء تتضمن قبل كل شيء معرفة التجديد العظيم الذي قام به المسيح بواسطة النعمة التي هي نعمة أزلية فيه، مثلما هو «الناموس» الذي جاء المسيح ليكمله لا ليبطله. إن =

عن المسيحي توجب عليه أن يرتدي ظاهرياً صيغة النفي، تماماً مثلما كان على الظاهرية المسيحية أن تنكر إمكانية النجاة خارج الفداء الذي قام به يسوع. مهما يكن من أمر، إن كانت مناقشة منظور ديني من خارجه أمراً ممكناً، أي من منظور ديني آخر يكشف عن جانب مختلف من الحقيقة المعنيّة، فإن مناقشته من داخله لا تقل عنها إمكانية، من حيث أنها تتيح لنا أداة التعبير عن الحقيقة الكلية التي يشكل منها هذا المنظور مفتاحاً لها. كذلك يجب ألا يغيب عن البال أن القيود التي تلازم وجهة النظر الدغماطيقية تتفق على صعيدها الخاص مع «الخير الالهي» الذي لا يريد للانسان أن يقع في مواطن الضلال، وإنما يهبه ما يتيح له الوصول اليه مما لا غنى عنه للجميع، آخذاً دائماً بعين الاعتبار ما عند الجماعة البشرية من استعدادات عقلية[1].

تسمح لنا هذه الاعتبارات بأن نفهم أن كل ما في كلام المسيح مما قد يبدو متناقضاً مع شريعة موسى أو ما يستشمّ أنه انتقاص منها لا يعبر في العمق إلا عن تفوق الباطن على الظاهر[2]، وأنه ـ بالتالي ـ لا يقف على نفس الصعيد الذي تقف عليه هذه الشريعة[3]، على الأقل بدريّا à priori، أي أن هذه

= واسطة النعمة هذه هي جوهرياً الواسطة نفسها دائماً، وهي الافخارستيا، وهي حقيقة شمولية، كالمسيح نفسه، مهما اختلفت أساليب تجليها في مختلف الأوساط الاتنيّة والثقافية.

(1) وبهذا المعنى قال الاسلام: «اختلاف العلماء رحمة».

(2) يظهر هذا جليّاً، وبصفة خاصة، من قول المسيح في القديس يوحنا المعمدان: من وجهة نظر ظاهرية، واضح أن النبي الأقرب من المسيح ـ الاله هو أعظم الناس، لكن من ناحية أخرى، الأقل في ملكوت السماء أعظم شأناً من الانسان على الأرض، وهذا دائماً بسبب الجوار الالهي. ميتافيزيقيا، هذا القول يكشف عن أفضلية المبدأ على محل التجلي، ومريديا عن أفضلية الباطن على الظاهر، من حيث أن المعمدان هو قمة الظاهر وتمامه، وهذا ما يفسر لنا من ناحية ثانية لماذا يقرن اسمه باسم القديس الانجيلي الذي يمثل الجانب الأعمق من المسيحية.

(3) نجد عند القديس بولس هذه الفقرة: «ان الختان ينفع ان عملت بالناموس، ولكن ان كنت متعدياً للناموس فقد صار ختانك قلفاً. فإن كان الأقلف يحفظ حقوق الناموس أفلا يعد قلفه ختاناً ويكون القلف الذي هو بالطبيعة وهو يتم الناموس يدينك أنت الذي بالحرف والختان تتعدى الناموس لأنه ليس اليهودي هو من كان في الظاهر، ولا الختان ما كان ظاهراً في اللحم، بل إنما اليهودي هو من كان في الباطن، والختان هو ختان القلب بالروح لا بالحرف، ومدحه ليس من الناس بل من الله» (الرسالة إلى أهل رومية 2: 25 ـ 29).

هذه الفكرة نعود فنجدها، في صيغة أكثر تحديداً، في الآيات القرآنية التالية: «وقالوا كونوا =

العلاقة المرتبية بمقدار ما تكون غير مفهومة بالطريقة الدغماطيقية، يكون من الواضح جداً أن تعاليم المسيح الرئيسية تتجاوز هذه الطريقة، وتتجاوز الشريعة تبعاً لذلك، وهو ما يبرّر قيام هذه التعاليم، وهذا ما يفسر لنا موقف المسيح من حكم «العين بالعين والسن بالسن»، وموقفه من المرأة الزانية ومن الطلاق. إن «تحويل الخد الأيسر» لمن «يضرب الخد الأيمن» لا يمكن تطبيقه في حياة الجماعة من أجل إقامة التوازن فيها[1]، وليس له معنى إلا على أساس أنه موقف روحي. وليس إلا صدّيقاً من يربأ بنفسه أن ينقاد وراء التسلسل المنطقي لردود الأفعال الفردية، لأن هذا الانقياد هو عنده أمر يساوي السقوط، على الأقل عندما يكون لهذا الانقياد مركز الصدارة أو عندما يستولي على نفس الانسان، لا عندما يظل فعلاً خارجياً غير شخصي من أفعال العدالة التي هي نصب عين الشريعة الموسوية. إلا أن هذه الصفة غير الشخصية التي يتصف بها حكم «العين بالعين والسن بالسن» لهي الصفة التي حملت المسيح على التعبير عن حقيقة روحية كانت تبدو وكأنها تدين الشريعة وهي لا تدين غير الادعاء، بعد أن أضحى هذا الحكم غير مفهوم وحلّت الأهواء محله. وما قلناه لتوّنا

= هوداً أو نصارى تهتدوا قل بل (نتبع) ملة ابراهيم حنيفاً (الاسلام الفطري الأول) وما كان من المشركين (اشراك المخلوقات بالله، أو النتائج بالسبب، أو محل التجلي بمبدأ التجلي)... (تلقّوا) صبغة الله (معمودية الله لا معمودية البشر) ومن أحسن من الله صبغة (معمودية)؟ ونحن له عابدون» (البقرة، الآيتان 135 و138)، ـ هذه الصبغة (المعمودية)، من وجهة نظر الفكرة الأساسية، تقوم مقام ما عبر عنه القديس بولس بـ «الختان».

(1) هذا صحيح إلى حد ان المسيحيين أنفسهم لم يؤسسوا على هذا الأمر التزاماً شرعياً، وهو ما يدل أيضاً على أنه لا يقف على نفس الصعيد الذي تقف عليه الشريعة اليهودية، وأنه لا يريد، ولا يستطيع تبعاً لذلك، أن يحل محلها.

وهناك حديث يبين عن التعارض بين وجهة النظر الروحية التي أثبتها المسيح وبين وجهة النظر الاجتماعية، وهي وجهة نظر الشريعة الموسوية: اقتيد أول سارق في الجماعة الاسلامية إلى النبي لكي تقطع يده على مقتضى حكم القرآن، فاربدّ وجه النبي وتغيرت أساريره فقيل له: «هل من اعتراض؟» فأجاب: «كيف لا أعترض، هل ينبغي أن أكون عوناً للشيطان في عدوانه على أخواني؟ إن أردتم أن يغفر الله لكم ويكفر عن خطاياكم، فاغفروا للناس خطاياهم، لأنه ما من مذنب يؤتى به إلى السلطان إلاّ ويكون ملزماً باقامة الحد عليه» (لم نعثر على صيغة هذا الحديث بالعربية فاضطررنا إلى ترجمته على النحو المبين أعلاه، وعسى أن نتداركه في الطبعات التالية من هذا الكتاب ـ المترجم ـ).

يصح أيضاً على جواب المسيح على الذين كانوا يهمّون برجم المرأة الزانية، فالمسيح في هذا الجواب، بدلاً من أن ينحو منحى غير شخصي باسم الشريعة، كان يريد أن ينحو منحى شخصياً يفضح به نفاقهم(*). لم يكن المسيح في هذا يعبر عن وجهة نظر الشريعة، إنما كان يعبر عن وجهة نظر الحقائق الداخلية الروحية التي تسمو على الحياة الاجتماعية، وقد كانت هذه أيضاً وجهة نظره في مسألة الطلاق. ولعل ما يجلّي الجانبَ الروحي الصرف من تعليم المسيح، وبالتالي الجانب الذي يعلو على الحياة الاجتماعية ويعلو في أخلاقيته، كلمته التالية: «إن كان أحد يأتي إليّ ولا يبغض أباه وأمه وامرأته وبنيه وأخوته بل نفسه أيضاً فلا يستطيع أن يكون لي تلميذاً» (لوقا 14: 26)، واضح أنه يتعذر مقابلة مثل هذا التعليم بالشريعة الموسوية.

المسيحية، إذن، لا تتصف أبداً بالصفات الطبيعية أو المعهودة التي تتصف بها ظاهرية قامت على هذا الأساس، بل تطرح نفسها على أساس أنها ظاهرية «واقع» لاظاهرية «مبدأ». ثم إن الصفة الباطنية، من ناحية ثانية، هي الصفة التي نجدها دائماً في دلالات معينة ذات أهمية من الدرجة الأولى، حتى بدون أن نرجع من أجل ذلك إلى فِقَر معينة من الكتاب المقدس، من ذلك مثلاً عقيدة التثليث، وسر الافخارستيا ولاسيما استعمال النبيذ في هذا الطقس، وكذلك في مصطلحات باطنية صرفة من مثل «ابن الله»، ولاسيما مصطلح «أم الله». لئن كانت الظاهرية هي «ما لا غنى عنه لجميع الناس وما هو في متناولهم جميعاً في نفس الوقت وبدون ما تمييز»[1]، يتعذر على المسيحية أن تكون ظاهرية بالمعنى المألوف للكلمة، من حيث أنها في واقع الأمر ليست أبداً في متناول الجميع، بالرغم من أنها تفرض نفسها على الجميع في الواقع، بحكم تطبيقها الديني. وإن امتناع العقائد المسيحية الظاهرية عن تناول الجميع هو ما نعبر عنه عندما نصفها بـ «الأسرار»، وهي كلمة لا تتضمن أي معنى إيجابي إلا على الصعيد الباطني الذي ترتد اليه، لكننا عندما نطبقها على

(*) يشير المؤلف إلى سؤال اليهود للسيد المسيح عن حكم الزانية بموجب شريعة موسى وقوله لهم: «من كان منكم بلاً خطيئة فليرجمها بحجر».

(1) هذا تعريف «غينون» أورده في مقال له بعنوان «الخلق والتجلّي» (الدراسات التقليدية، تشرين الأول، 1937).

الصعيد الديني تبدو وكأنها تبتغي أن تبرر أو تحجب عدم انطواء الدغماطيقا المسيحية على أي بداهة عقلية مباشرة، إن كان لنا أن نعبر كذلك. فمثلاً، «الوحدة الالهية» بداهة مباشرة، وهي - بالتالي - قابلة للصياغة الظاهرية أو الدغماطيقية، لأن هذه البداهة، في أبسط تعبير لها، في متناول كل إنسان ذي عقل سليم. أما «التثليث»، من حيث انطواؤه على وجهة نظر أكثر تمايزاً، ومن حيث تمثيله لتطور خاص في عقيدة التوحيد في جملة تطورات أخرى محتملة هي أيضاً، فغير قابل للصياغة الظاهرية، بالمعنى الدقيق للكلمة، لا لشيء إلا لأن أي مفهوم ميتافيزيقي يتصف بالتمايز أو الاشتقاق هو مفهوم لا يقع في متناول الجميع. من ناحية ثانية، ينطبق «التثليث» اضطراراً على وجهة نظر أكثر من وجهة نظر «الوحدة»، بمقدار ما يشكل «الفداء» حقيقة أكثر نسبية من حقيقة «الخلق»، ما من إنسان ذي عقل سليم إلا ويستطيع أن يفهم الوحدة الالهية، على هذه الدرجة أو تلك، من حيث أن هذه الوحدة هي المظهر الأشمل والأبسط من الألوهة، أما «التثليث» فلا يفهمه إلا من يستطيع أن يفهم الألوهة، بما هي وحدة وفي نفس الوقت في المظاهر الأخرى المتفاوتة في درجة نسبيتها، أي من يستطيع التوغل على نحو ما في البعد الميتافيزيقي عن طريق مساهمة روحية في العقل الالهي، لكن هذه امكانية بعيدة جداً عن متناول جميع الناس، على الأقل في الوضع الحالي للبشرية الأرضية. وعندما قال القديس أوغسطين أن «التثليث» غير مفهوم، كان يعبر اضطراراً - بسبب عادات العالم الروماني - عن وجهة نظر عقلانية هي وجهة نظر الفرد، التي لو طبقناها على الحقائق المباينة لما أثمرت غير الجهل؛ في ضوء العقل المحض، ليس أبداً غير مفهوم إلا ما لا حقيقة له، أي العدم الذي يتواحد بالمستحيل الذي يتعذر أن يكون موضوعاً لأي فهم من أي نوع، بما هو لا شيء.

نضيف أن ما اتصفت به الدغماطيقا المسيحية من صفة باطنية، وما اشتملت عليه من أسرار، كان هو السبب العميق وراء الرجع (= رد الفعل) الاسلامي على المسيحية، فباعتبار أن هذه قد خلطت الحقيقة (الباطن) بالشريعة (الظاهر)، انطوت على مخاطر معينة أدّت إلى خلل في توازن «الحقيقة» على مدى القرون وأسهمت بصورة غير مباشرة في الخراب الرهيب الذي عليه عالمنا اليوم، وفقاً لقول المسيح: «لا تطرحوا للكلاب ما هو

قدسيّ، ولا تلقوا بدرركم قدّام الخنازير لئلا تدوسها بأقدامها وترتد اليكم وتمزّقكم».

إن كانت المسيحية قد خلطت بين ميدانين كان ينبغي أن يظل كل منهما بمعزل عن الآخر على مقتضى ما يجب أن يكون عليه الأمر في الأحوال العادية، وخلطت بين نوعين من الافخارستيا يمثلهما هذان الميدانان، فهل معنى هذا أنّه كان بمقدورها أن تكون غير ذلك؟ قطعاً، لا. إن ما يجب قوله هوَ أن الحقيقة الداخلية أو الباطنية يجب أن تتجلّى أحياناً في رائعة النهار، وذلك بمقتضى إمكانية معينة من التجلي الروحي، وبغضّ النظر عن عيوب الوسط البشري الذي تتجلّى فيه. بعبارة أخرى، إن هذا «الخلط» لهو النتيجة السلبية لشيء إيجابي بحد ذاته، وما هو إلا تجلّي المسيح نفسه. بهذا التجلّي، وبكل تجلٍ آخر مماثل للكلمة، على درجة الشمول الذي يحدثه، يتم إتصال الكلمة الموحاة: «وكان هو النور في الظلمة والظلمة لم تدركه». لقد كان على المسيح، بحكم تعريفه الميتافيزيقي أو الكوزمولوجي ان كان لنا أن نعبّر كذلك، أن يكسر القشرة التي كانت تمثلها الشريعة الموسوية لكن دون أن ينفيها على أي حال، باعتبار أنه كان هو النواة الحية لهذه القشرة، وقد كان له ملء الحق في أن يفعل ذلك، لقد كان «أحقّ» منها، وهذا ما تعنيه إحدى كلماته: «قبل أن يكون ابراهيم، كنت». يمكننا أن نقول أيضاً، إن كان الباطن لا يعني جميع الناس، فذلك ـ وهو ما نقوله على سبيل التمثيل ـ لأن النور ينفذ في بعض الأجسام ولا ينفذ في بعضها الآخر، ولئن كان عليه أن يظهر في رائعة النهار، مثلما كان عليه الحال بالنسبة إلى المسيح، وعلى درجة أقل من الشمول بالنسبة إلى الحلاج، فلأن الشمس ـ وما زلنا نقول ذلك على سبيل التمثيل ـ تشرق على الجميع بدون تمييز، وبالتالي إن كان النور يضيء في الظلمة، فلأنه يبين عن إحدى إمكانياته، وما الامكانية بحكم طبيعتها إلا شيء لا يمكنه إلاّ أن يكون، بما هي مظهر من مظاهر الضرورة المطلقة التي ينطوي عليها المبدأ الالهي.

هذه الاعتبارات يجب ألا تشغلنا عن جانب متمم من المسألة يتصف بالدنيوية أكثر من الأول على أي حال: يجب أن يوجد أيضاً في الجانب البشري، أي في الوسط الذي يحدث فيه مثل هذا التجلّي. سبب كاف له.

ولقد كان هذا التجلّي في العالم الذي توجهت اليه رسالة المسيح منزوعاً فيه الحجاب عن الحقائق التي ينبغي أن تظل محجوبة في الأحوال الاعتيادية ـ في ظروف معينة من الزمان والمكان على الأقل ـ وكان الوسيلة الوحيدة لاحداث التقويم الذي كان يحتاج اليه العالم، وهذا يكفي لكي يسوّغ ما لعلّه يكون، في الاشعاع المسيحي على النحو الذي حددناه، أمراً شاذاً وغير مشروع في الظروف العادية. ان تعرية «الروح» الخبيئة في «الحرف» على هذا النحو لا تستطيع على أي حال أن تبطل بالمرّة قوانين معينة ملازمة لكل باطنية، تحت طائلة سلبها لطبيعتها الخاصة، ولذلك لم يكن المسيح ليكلمهم إلا بأمثال لكي يتم ما قيل في «النبي»: «. . . افتح فمي بالأمثال وأنطق بالخفيّات منذ إنشاء العالم» (متى 13: 34 و35)، رغم هذا، إن هذه الطريقة من الاشعاع، وهي طريقة يتعذر تجنبها في الحالة الخاصة التي تتعلق بها، ليست أقل من «سيف ذي حدّين»، إن كان لنا أن نعبر كذلك. لكن هناك أمر آخر، إن الطريق المسيحي هو جوهرياً «طريق نعمة»، وهو في هذا شبيه بطرق «البهاكتية» في الهند أو طرق معينة من البوذية، وإننا لنجد في هذه الطرق، بسبب من طبيعتها الخاصة، ضعفاً في التمييز بين الجانب الخارجي والداخلي حتى ليكون هذا التمييز لا شأن له أحياناً، بمعنى أن «النعمة»، وهي من صعيد باطني في نواتها أو جوهرها، تميل إلى إعطاء نفسها، على أوسع نطاق ممكن، كل ما تستطيع أن تفعله بفضل ما في رموزها ووسائلها من بساطة وشمول. ولعلنا نستطيع القول أيضاً، إن كان الفرق بين «طريق الاستحقاق» و«طريق المعرفة» هو، بالضرورة، فرقاً بعيداً بسبب رجوع أولهما إلى فعل الاستحقاق، والثاني إلى التأمل العقلي، فإن «طريق النعمة» يحتل بمعنى ما مركزاً وسطاً، من حيث أن التطبيقات الداخلية والخارجية تتقارب فيما بينها عند نقطة المركز وفي نفس شعاع الرحمة. في نطاق التحقق الروحي فروق في الدرجة أكثر مما هي فروق في المبدأ، كل عقل، أو كل إرادة، يمكنه أن ينال نصيبه من نفس النعمة، كل في حدود امكانياته، وهذا ما يسمح لنا بالتذكير بمثال الشمس التي تشرق على الجميع بدون تمييز، لكنها تفعل ذلك بصورة مختلفة في مختلف المواد.

بصرف النظر عن أن هذه الطريقة التركيبية من الاشعاع كانت ـ بتعريتها للحقائق التي ينبغي للظاهرية السويّة أن تتركها طيّ الحجاب ـ هي الوسيلة الوحيدة لتحقيق التقويم الروحي الذي كان يحتاج اليه العالم الغربي، ينبغي لنا

أن نقول أيضاً أن لهذه الطريقة صفة ربّانية بالنسبة إلى التطور الدوري، بمعنى أنها مبطونة في الخطة الالهية المتعلقة بالتطور النهائي لهذه الدورة من حياة البشر. من وجهة نظر أخرى، يمكننا أن نتبيّن، في عدم التناسب بين الصفة الروحية الصرفة التي تتصف بها «هبة المسيح» وبين وسطها البالغ التضارب الذي حصل فيه تلقّي هذه الهبة، تلك العلامة الاستثنائية على الرحمة الالهية التي تتجدد على الدوام بازاء الخلق: لكي ينقذ الله جزءاً من الأجزاء «السقيمة» من البشرية أو من «إحدى البشريات»، يرتضي لنفسه أن يصير كائناً دنيوياً، لكنه من جهة أخرى ـ واننا هنا بازاء تجلّ من «لا شخصيته» التي تنبو عن التحديد من وجهة نظر دينية ـ يستفيد من هذه الصيرورة الدنيوية، ما دام «لا بد من حدوث فضيحة»، لكي يحدد الانحطاط الدوري النهائي لهذه الدورة، وهو انحطاط ضروري لاستنفاد جميع الامكانيات التي تنطوي عليها هذه الدورة، وبالتالي لاقامة التوازن وإتمام الاشعاع الشمولي المجيد لله.

إن وجهة النظر الدغماطيقية مضطرة، إن لم تسلم بتناقض أفعال الهها الشخصي، وهو الاله الوحيد الذي تضعه نصب عينها، إلى وصف الأفعال المتناقضة ظاهرياً الصادرة عن الألوهة غير الشخصية ـ هنا حيث لا تستطيع نفيها بكل بساطة مثلما تفعل ذلك في حالة اختلاف الصيغ الدينية ـ مضطرة إلى وصفها بـ «الأسرار» وانها «لا يسبر غورها، ناسبة هذه «الأسرار»، في الوقت نفسه، إلى الإله الشخصي».

إن وجود باطنية مسيحية، أو صفة مغرقة في الباطنية إتصفت بها المسيحية البدائية، لا يظهر فقط في نصوص «العهد الجديد»، حيث نجد للمسيح كلمات ليس لها أي معنى ظاهري، لا لأنها ذات طبيعة طقسية وحسب ـ مقتصرين على ما هو في متناول الادراك، من الخارج على نحو ما، في الكنيسة اللاتينية ـ وإنما في شهادات صريحة صدرت عن المؤلفين القدامى[1]. من ذلك مثلاً، القديس باسيليوس، في مؤلفه «مقالة في الروح

(1) التعبير الأعم عن هذا الخلط هو ما نجده في أسفار «العهد الجديد» بين درجتين من الوحي يسميها الهندوس «شروتي» و«سمريتي»، ويسميهما المسلمون «نفث الروح» و«القاء الرحمانية»: هذا الاسم الأخير، مثل السمريتي، يدل على وحي من الدرجة الثانية، بينما يتعلق الأول، مثل الشروتي، بالوحي بالمعنى الدقيق للكلمة، أي الكلام الالهي بمعناه =

القدس»، حيث يتكلم عن «تقليد خفي وسرّي ظلَ طيّ الكتمان حتى أيامنا، وتعليم سري راعاه آباؤنا بدون مناقشة، ونتبعه نحن ملتزمين بساطة صمتهم. ذلك لأنهم قد تعلموا كم كان الصمت ضرورياً للابقاء على ما يجب لأسرارنا المقدسة من احترام وإجلال. والحق أنه لم يكن من الملائم الكشف، كتابة، عن عقيدة تنطوي على أشياء غير مسموح للمرشحين أن يفكروا فيها».

يقول ديونيسوس الأريوباجي: «النجاة غير متاحة إلا للنفوس المؤلهة، وما التألّه إلا المواحدة والمشابهة بالله التي تحصل لنا بالاضطرار... إن ما هو موزّع بالتساوي ـ وإن شئت قلت بصورة كتلة ـ في الأعيان السعيدة التي تسكن السموات، ينتقل الينا على هيئة شظايا وعلى شكل حشد غفير من الرموز المختلفة من المعرفة الالهية. ويجب ألا نفهم من هذه الكلمة ما خلّفه لنا المعلمون الملهمون في رسائلهم المقدسة وحسب، وإنما ما نقلوه أيضاً إلى تلامذتهم بنوع من التعليم الروحي شبه السماوي، حين أسرّوه لهم روحاً لروح على نحو جسماني ولاريب، لأنهم كانوا لا يتكلمون، لكنني أجرؤ على القول: على نحو غير جسماني أيضاً، لأنهم كانوا لا يكتبون. لكن هذه الحقائق التي لم يكن بدّ من ترجمتها إلى أعراف كَنَسيّة قام الرسل بعرضها تحت حجاب الرمز لا في عريها الأسمى، لأنه ليس كل أحد قديساً، أو، كما قال «الكتاب»: «العلم ليس للجميع»[1].

= المباشر. في «الرسائل»، يظهر هذا الخلط بصورة صريحة في عدة مناسبات، والفصل السابع من الرسالة الأولى الى القورنثيين ذو دلالة خاصة في هذا الصدد.

(1) نبيح لأنفسنا أيضاً أن نستشهد بمؤلف كاثوليكي معروف هو بول فيليو، «بيّنا أن طريقة النطق أو الإبانة عن العقيدة كانت في القرون الأولى هي «طريقة التعليم المتدرج»، وأنه كان في كل كلمة مسيحية ظاهر وباطن. مهما كان رأي المؤرخين، لا جدال اننا نجد أثر «قانون السر» في أصل ديانتنا... لكي نفهم بوضوح تعليم العقيدة المتعلقة بالوحي المسيحي، يجب علينا أن نسلّم، كما أكّدنا ذلك سابقاً، بوجود درجة مزدوجة من التبشير الانجيلي. وقد ظل القانون الذي يحظر إفشاء السر لغير المريدين معمولاً به مدة تتيح لأكثر الناس عمى واصراراً على المعصية أن يكتشف بذلك الآثار التي لا يمكن نكرانها. وقد كتب المؤرخ سوزومين معقباً على مجمع نيقية انه يريد قبل كل شيء أن يروي تفاصيله «لكي يخلف للذرية نصباً عمومياً لأجل الحقيقة». وقد نصح له بأن يسكت عن «كل ما لا ينبغي أن يعلمه غير الكهان والمؤمنين». وقد ظل قانون السر معمولاً به بالتالي، في أمكنة معينة، حتى بعد أن قام المجمع بافشاء سر العقيدة... يروي القديس باسيليوس في مصنفه المعنون في الايمان =

= الصحيح والبارز، أنه يمتنع عن استخدام مصطلحات «التثليث»، و«الوحدة في الجوهر»، التي لا وجود لها في الاسفار المقدسة، رغم أن معانيها موجودة فيها. . . ويقول ترتوليان، خلافاً لبراكسياس، انه يجب ألا نتكلم بصريح العبارة عن الاهية يسوع المسيح، وانه يجب أن ندعو الله بدلاً من الآب والسيد أو الرب بدلاً من الابن. . . هذه الأقوال، المعتادة، ألا تبدو لنا دلائل على أنها كانت محل تطبيق قانوني متفق عليه، ما دمنا نجد هذه الصيغة من اللغة المتحفظة لدى جميع المؤلفين في القرون الأولى؟ كان نظام القبول الأوّلي في المسيحية يتألف من جلسة امتحان يجري فيها قبول المؤهلين (الذين يطلبون المعمودية). وكانت هذه الجلسة تدعى جلسة التمحيص. وكانت ترسم علامة الصليب على أذني المرشح مصحوبة بنطق كلمة «افيتّا»، وهي ما يعطي هذه المراسم اسم «الانتقاء بفتح الأذنين» فالأذنان كانتا تفتحان عند التلقي (قبالاه)، على نمط تلقّي الحقائق الالهية. . . المشكلة بين الأناجيل المتماثلة (متى، مرقص، لوقا) وانجيل يوحنا، لا يمكن أن تجد لها حلاً إلا بالتذكير بوجود تعليم مزدوج، ظاهري وسماعي، تاريخي، ولاهوتي باطني. . . وهناك الأمثال أيضاً. وكان يشكل جزءاً من التراث الذي يسميه تيودوريه، في المقدمة على تفسيره لنشيد الأنشاد، «الميراث الأبوي»، وهو ما يعني نقل المعنى الذي ينطبق على تفسير الأسفار المقدسة. . . كانت العقيدة في جزئها الالهي تتكون من الوحي الذي يحتفظ به للمريدين بشرط «كتمان السر». وكان تانتزليوس يزعم أن أصل «قانون السر» يرجع إلى نهاية القرن الثاني. . . أما عمانوئيل شلستراته، قيّم مكتبة الفاتيكان، فقد تبين له أنه يرجع إلى القرون الرسولية. والحق أن النهج الباطني في نقل الحقائق الالهية وتأويل النصوص كان موجوداً لدى اليهود مثلما كان موجوداً لدى «الأمم». ثم وجد أخيراً لدى المسيحيين. . . ولو نحن امتنعنا عن دراسة الطرق المريدية للوحي، لم نصل أبداً إلى رؤية التمثيل الذاتي العقلي للعقيدة (الدغماطيقا). فالليتورجيات القديمة ليست معدة للمشاركة على نطاق واسع، أما التعليم العبري فمهمل تماماً. . . لقد أحاط الرسل والآباء «جلال الأسرار» بالسرّية والصمت، فقد سعى القديس ديونيسيوس الاريوباجي جاهداً إلى استعمال كلمات غامضة، مثلما تكلف المسيح فسمى نفسه «ابن الانسان»، «وكان يسمي «ارتياد الولادة الالهية» بالمعمودية. . . لقد كان كتمان السر أمراً مشروعاً جداً. . . فالأنبياء والمسيح نفسه، لم يكشفوا الأسرار الالهية بوضوح يجعلها مفهومة للجميع» (بولو فيليو، دراسات في الباطنية الكاثوليكية). ثم نبيح لأنفسنا أن نستشهد، على سبيل التوثيق ورغم طول النص، من مطلع القرن التاسع عشر: «في الأصل، كانت المسيحية طريقاً باطنياً شبيهاً بطريق الوثنيين. فهذا كليمانت السكندري يهتف، وهو يتكلم عن هذه الديانة: «أيتها الاسرار المقدسة! أيها النور النقي! على ضوء المشاعل يسقط القناع الذي يحجب الله والسماء. اني أصبح قديساً منذ أن أصبح مريداً. الرب نفسه هو الكاهن الملقّن، يضع خاتمه على المبتدئ فينيره، ولكي يثبيه على إيمانه، يوصي به أبداً عند أبيه. هاكم فيض أسراري. تعالوا إليّ فتسلّم لكم». يمكننا أن نحمل هذا الكلام على المجاز، لكن الوقائع تثبت أنه يجب تفسيره حرفياً. الأناجيل حافلة بالتحفظات المحسوبة، وبالالماعات إلى الارتياد المسيحي، فيها نقرأ: «من له قدرة على الفهم فليفهم، ومن له اذنان للسمع =

= فليسمع». كان يسوع، وهو يخاطب الجموع، يستعمل الأمثال دائماً، فكان يقول: «ابحثوا تجدوا، اقرعوا يفتح لكم. . .». وكانت الاجتماعات تنعقد في سرّية تامة، ولا يقبل فيها أحد إلا بشروط معينة. وما كان لأحد أن يعرف العقيدة معرفة تامة إلا أن يجتاز ثلاث درجات من التعليم، وكان المريدون تبعاً لذلك على ثلاث فئات: مستمعون، ومرشحون أو مؤهلون، ومؤمنون. وكان المستمعون يشكلون نوعاً من المبتدئين أو الأغرار يجري إعدادهم لاستلام العقائد المسيحية عن طريق اتباع رياضات وتعليمات معينة. ويطلع المرشحون على جانب من هذه العقائد بعد تلقيهم سر المعمودية أو «الولادة الالهية» كما يسميها القديس ديونيسيوس في «المرتبيّة الاكليركية»، وقيامهم بسلسلة من أعمال التطهير وفق ترتيب خاص، وعندئذٍ يصبحون «خدّاماً للايمان» وينضمون إلى الكنيسة. أما المؤمنون فلا يحجب شيء عنهم، كل شيء يجري في حضورهم، ولهم أن يروا كل شيء ويسمعوا كل شيء، ولهم أيضاً أن يحضروا الليتورجيا بكاملها، إلا أنهم كانوا يخضعون إلى فحص دقيق لئلا يندس بينهم أبناء الدنيا أو مريدون من درجة أدنى، وكانوا يتوسلون إلى معرفة بعضهم بعضاً برسم علامة الصليب. وكانت الأسرار على قسمين: الأول ويدعى «قداس المرشحين» ويستطيع أن يحضره أفراد هذه الفئة، ويتألف من كل ما يقال منذ بداية القداس حتى تلاوة الرمز، والثاني ويدعمه «قداس المؤمنين»، ويتألف من تحضير الذبيحة، ومن الذبيحة نفسها، ويتبع ذلك فعل النعمة. وعند البدء بهذا القداس ينادي الشماس بصوت عال: «الأشياء المقدسة للقديسين وعلى الكلاب أن ينسحبوا!»، وعندئذٍ يخرج المرشحون أو التائبون، أي المؤمنون الذين ارتكبوا فاحشة تستحق التوبيخ، وتترتب عليهم الكفارة التي تقررها الكنيسة، ولم يكن بوسعهم أن يحضروا مراسم «الأسرار المروعة» كما يسميها كذلك القديس يوحنا كريزوستوم. والمؤمنون الباقون كانوا وحدهم يتلون رمز الايمان حتى يصار إلى التأكد من أنهم جميعاً سبق لهم أن تسلموا السر، وعندئذٍ يمكن التحدث أمامهم صراحة وبدون تورية عن أسرار الدين الكبرى، ولاسيما سر الافخارستيا. وكانت تحاط عقيدة هذا السر والمراسم المتعلقة به بسرية تامة، وكان إذا تكلم عنه العلماء في مواعظهم أو كتبهم فبتحفظ كبير أو إيماء وتورية. ولما أمر ديوكليتيان المسيحيين بتسليم كتبهم إلى القضاة كان نصيب الذين امتثلوا للأمر خوفاً على أنفسهم من الموت ان طردوا من جماعة المؤمنين ونبزوا بالخيانة والردّة. ولعلنا نستطيع أن نلمس لدى القديس أوغسطين مبلغ الألم الذي أصاب الكنيسة عندما وقعت الكتب المقدسة في أيدي الكفار. لقد كان من الأمور الفظيعة أن يدخل المعبد غير مريد ويحضر مراسم الاسرار المقدسة. وقد أشارالقديس يوحنا كريزوستوم إلى حادث من هذا القبيل في كتاب بعث به إلى البابا انوسنت الأول. فقد دخل جنود من البرابرة إلى كنيسة القسطنطينية ليلة الفصح. «النسوة المؤهلات» وكن يومئذٍ قد خلعن ملابسهن، اضطررن إلى الهرب عاريات تماماً، لم يمهلهن هؤلاء البرابرة حتى يتسترن، فدخلوا إلى حيث تحفظ الأشياء المقدسة على أعمق ما يكون من الاحترام، ورأى بعضهم، وكان لما يتسلم بعد أسرارنا، كل ما كان موجوداً من أقدس الأشياء. وقد كان من أثر تزايد عدد المؤمنين في القرن السابع أن عمدت الكنيسة إلى إقامة تنظيمات دنيا كان من بينها البوّابون الذين خلفوا الشمامسة وأنصاف =

قلنا فيما تقدم أن المسيحية تمثل طريق النعمة أو المحبة (البهاكتي مارغا عند الهندوس)، وهذا التحديد يدعونا أيضاً إلى ذكر بعض الايضاحات العامة نصوغها على الشكل التالي: في العمق، إن ما يميز الميثاق الجديد من القديم سيادة الجانب الالهي من «الشدة» في الميثاق القديم، وسيادة جانب «الرحمة» في الميثاق الجديد. وطريق الرحمة هو، بمعنى ما، أيسر من طريق الشدة، لأنه يستفيد، بما هو من صعيد أبعد غوراً، من الرحمة الخاصة: إنه «النجاة بالايمان» الذي نيره لطيف وحماه خفيف»، الذي يجعل من «نير السماء» في شريعة موسى أمراً غير ذي جدوى. هذه «النجاة بالإيمان» تماثل بالتالي «النجاة بالمعرفة»، وهي ما يمنحه بعدها الباطني، من حيث أن أحدهما كالآخر مستقل نوعاً ما عن الشريعة، أي عن الأعمال[1]. والحق أن الإيمان

= الشمامسة في حراسة أبواب الكنيسة. ولما كان العام 700 تقريباً، صار بامكان جميع الناس أن يشهدوا الليتورجيا، ولم يبق من الاسرار المقدسة التي كانت تحاط مراسمها بالكتمان في الأزمنة الأولى سوى تلاوة صلاة القداس سراً. غير أنه، في الطقس اليوناني، ما زال القائم بالقداس الالهي إلى اليوم يؤدي الطقس خلف ستار لا يرفع إلا عند رفع كأس القربان، لكن في هذه اللحظة ذاتها، يتوجب على الحضور أن يركعوا أو يغضّوا من أبصارهم حتى لا تقع أعينهم على السر المقدس».

(1) مثل هذا الفرق الذي يعارض «الايمان» بـ «الشريعة» نجده داخل النطاق الصوفي نفسه: فمن قبيل «الإيمان» الحركات الروحية المختلفة القائمة على ذكر اسم الهي (الجابا في الهندوكية، البوذانو سمريتي أو نيانفوا ونمبوتسو في البوذية، أو «الذكر» في الاسلام)، والمثال النموذجي على ذلك هو «شرى شيتانيا» الذي رمى بجميع كتبه لكي يمحض نفسه للذكر «البهاكتي» للاله كرشنا، مما يشبه موقف المسيحيين الذين نبذوا الشريعة والأعمال باسم الايمان والمحبة. ومثال آخر هو ما نجده في البوذية اليابانية لدى مدرستي «الجودو» و«الجودو شنشو» اللتين تنهض تعاليمهما على «السوترا ـ اميتابا»، التي تشبه في بعض تعاليمها تعاليم البوذية الصينية وتنطلق مثلهما من «ارادة اميدا الأصلية»، وتنبذان معاً التأمل والتنسك اللذين تعتمدهما المدارس البوذية الأخرى، ولا تمارسان غير ذكر اسم «اميدا» المقدس: فرياضة الزهد تحل محلها الثقة بالنعمة الآتية من «بوذا ـ اميدا»، وهي نعمة يمنحها في رحمته لمن يذكرونه، وبدون أي «تأهيل» من جانب هؤلاء. «ويجب أن يصحب ذكر الاسم المقدس اخلاص قلبي وإيمان كامل بالخير من عند «اميدا» الذي يريد الخلاص لجميع الخلق. وقد أباح «اميدا» أن يستعاض عن الفضائل والعرفان بالايمان بالقيمة الفادية في نعمته، رأفة منه بأناس آخر زمان». «.) نحن متساوون جميعاً نتيجة لايماننا المشترك وثقتنا بنعمة «اميدا ـ بوذا». «كل مخلوق، مهما بلغ خطؤه، تكتب له النجاة ويحف به نور «اميدا»، ويحصل على مكان في «أرض السعادة» الابدية التي لا نفاد لها، إن كان يؤمن باسم «اميدا ـ بوذا» ويلقي بنفسه، متخلياً عن =

ليس إلا طريق «البهاكتي» إلى المعرفة واليقين، وهذا يعني أنه الفعل السلبي من العقل، عندما لا تكون الحقيقة بما هي كذلك موضوعَهُ المباشر، بل رمز هذه الحقيقة، ومن طبيعة هذا الرمز أن يبوح بأسراره لمن كان إيمانه عظيماً ويكون ذلك بموقف من الثقة، أو اليقين العاطفي، وبالتالي بواسطة عنصر من «البهاكتي» أو المحبة. والايمان، بما هو موقف تأمّلي، يجعل العقل موضوعه، حتى ليمكننا القول أن الايمان معرفة فعلية، لكن بما أن طريقته سلبية، كان لا بد له من الاستعاضة عن هذه السلبية بموقف إيجابي يكمّله، أي بموقف إرادي قوامه ثقة وحماسة، بفضلهما يتلقى العقل يقينه الروحي.

= هموم هذه الدنيا العاجلة منها والآجلة، بين اليدين المخلصتين الممدودتين بالرحمة إلى جميع المخلوقات، ويدعو باسمه مخلصاً ومن صميم قلبه». «نحن نعلم اسم «اميدا» من عظات «شاكيا ـ موني»، ونعلم أننا نجد في هذا الاسم رغبة شديدة عند «اميدا» لتخليص جميع المخلوقات. ان نسمع هذا الاسم هو ان نسمع صوت السلام يخاطبنا «ثقوا بي فأنقذكم»، وهو كلام يخاطبنا به «اميدا» مباشرة. هذا المعنى هو ما اشتمل عليه اسم «اميدا». فبينما جميع أفعالنا ملوثة بالدنس ولو طفيفاً، يأتي تكرار اسم «نامو ا ـ اميدا ـ بو» فعلاً مبرّأ من كل دنس، لأننا لسنا نحن الذين نتلوه، بل اميدا نفسه هو الذي يجعلنا نكرره، إذ يهبنا اسمه العلم». بمقدار ما يكون إيماننا بنجاتنا بفضل اميدا يقظاً وقوياً، بنفس المقدار يتحدد مصيرنا: وعندئذٍ نعود فنولد في الأرض الطاهرة ويصبح كل منا بوذا وعندئذٍ يغمرنا نور اميدا كلّياً وتصبح حياتنا ممتلئة، ونحيا برعايته العامرة بالحب، والفرح الذي لا يوصف، هبة لنا من بوذا». «إرادة اميدا الأصلية هي أن يلقي في أرضه السعيدة كل من ينطق باسمه باخلاص مطلق: طوبى للذين ينطقون باسمه! قد يكون الانسان مؤمناً، لكن إن لم ينطق بالاسم فلا ينفعه إيمانه بشيء. وقد ينطقه آخر غير مفكر إلا فيه، لكن إن كان غير عميق الايمان، فولادته غير حاصلة. لكن من يؤمن إيماناً قوياً بالولادة نتيجة يفضي اليها الذكر (غبوتسو) وينطق الاسم، فهو لا بد مولود في أرض الثواب».

نستطيع أن نتعرف بلا عناء إلى التشابه الذي أردنا أن نلفت الانتباه اليه: ليس اميدا الا «الكلمة الالهية». واميدا بوذا، إذا صغناه بالمصطلح المسيحي قلنا انه «الاله ـ الابن»، أو، «المسيح»، والاسم: يسوع المسيح، يساوي: بوذا ـ شاكيا ـ موني. ثم ان التمييز بين جيريكي (القدرة الفردية، أي الجهد المبذول بغرض التأهيل) وتاريكي (قدرة الآخر، أي النعمة بلا جهد)، من حيث أن هذه الأخيرة تشكل طريق الجودو ـ شنشو تماماً، يشبه تمييز بولس بين «الناموس» و«الايمان». ثم نضيف: إن كانت المسيحية الحديثة تعاني من درجة من الانكفاء العقلي، فلأن ذلك يرجع إلى أن روحانيتها الأصلية هي من نوع «البهاكتي» (= الحب)، وان «استظهار البهاكتي» (= جَعْلَها ظاهرية) لا بد وأن يؤدي إلى انكفاء عقلي لمصلحة الجانب العاطفي.

والايمان، بَدَرِياً، استعداد طبيعي في النفس للتسليم بعالم الغيب، وهو، جوهرياً، حدس لعالم الغيب، تستثيره النعمة التي تنشطها الثقة المفعمة بالحماسة[1]، وعندما يصبح الايمان كاملاً بفضل النعمة ينحلّ في الحب، الذي هو الله، ولذلك لا يبقى سعداء السماء مؤمنين، من وجهة نظر لاهوتية، ما داموا يعاينون موضوع إيمانهم: وهو الله الذي هو الحب والغبطة. ونضيف أن هذه المعاينة يمكن أن تحصل، بل يجب أن تحصل، من وجهة نظر صوفية، في هذه الحياة، على ما تقول به تعاليم التقليد الأزيكياستي لكن الذي يهمنا هنا هو الجانب الآخر من الايمان الذي يجدر بنا أن نأتي على ذكره: نريد أن نتكلم عن العلاقة بين الايمان والمعجزة، وهي علاقة لا تفسر الأهمية العظمى التي تحتلها هذه الأخيرة عند المسيح وحسب، وإنما عند المسيحية بما هي كذلك. خلافاً لما هي عليه الحال في الاسلام، تلعب المعجزة في المسيحية دوراً مركزياً يكاد أن يكون عضوياً، دون أن ننفي عنها علاقتها بالصفة «البهاكتيّة» الخاصة بالطريق المسيحي. إن المعجزة تبدو أمراً لا تفسير له إن لم يكن لها هذا الدور الذي تتخذه في الايمان، من حيث أنها ليس لها قيمة إقناعية بحد ذاتها، وإلا كانت المعجزات الشيطانية معياراً

(1) تقدّم لنا حياة المحب الكبير «شرى راما كرشنا» مثالا قوي الدلالة على طريقة «البهاكتي» في المعرفة. فبدلاً من الانطلاق من معطى ميتافيزيقي يسمح له برؤية ما في الغنى من غرور، مثلما كان عساه أن يفعل واحد من أتباع الطريقة الجنانينية، دعا الالهة «كالي» إلى أن تعلمه وحياً عن الوحدة بين الذهب والصلصال: «. . . كل صباح من الأشهر الطويلة، كنت امسك بيدي قطعة من النقد وقطعة من الغضار وأردد: الذهب صلصال والصلصال ذهب. لكن هذه الفكرة لم تحدث في أي تأثير روحي، لم يأت شيء يثبت لي حقيقة هذا التوكيد. لا أستطيع أن أتذكر كم شهراً قضيت في التأمل حتى وجدتني ذات صباح قاعداً على ضفة ساقية أضرع إلى «امّنا» ان تنير مني القلب. وفجأة بدا لي الكون كله وقد ارتدى كساء يتألق ذهباً. . . ثم ما لبث حتى اتخذ المشهد بريقاً كامد اللون، هو لون الصلصال الأسمر، اجمل كثيراً من الذهب. وبينما أخذت هذه الرؤيا تنتقش عميقاً في ذات نفسي، إذا بي اسمع كما لو أن زعيق أكثر من عشرة آلاف فيل يدويّ في أذنيّ: ما الصلصال والذهب الا واحد عندك. استجيبتْ صلواتي ورميت في نهر الغانج قطعة الذهب والغضار».

في سياق هذه الأفكار نورد هذه التأملات لواحد من رجال اللاهوت الأورثوذكسي: «الدغماطيقا التي تعبر عن حقيقة موحاة، وتبدو لنا سراً لا يسبر له قرار، يجب علينا أن نعيشها في سياق ينبغي علينا في خلاله أن نترقب تغيراً عميقاً وتحولاً داخلياً في روحنا، بدلاً من أن نتمثل السر على طريقتنا في الفهم، لكي نكون جديرين بالتجربة الصوفية».

للحقيقة، إن لها ـ على العكس ـ جانباً يتصل بجميع العوامل الأخرى التي تتدخل في الوحي المسيحي. بعبارة أخرى، إذا كانت معجزات المسيح والرسل والقديسين ذات قيمة ومحل تقدير، فما ذلك إلا لأنها تنضاف إلى المعيارات الأخرى التي تسمح لنا، بَدَرياً، بأن نعزو إلى هذه المعجزات قيمة «الآيات السماوية». الوظيفة الأساسية والأولية للمعجزة هي أن تستثمر نعمة الايمان ـ وهذا يفترض استعداداً طبيعياً للتسليم بعالم الغيب لدى الانسان الذي مسّته هذه النعمة، لا فرق بين أن يكون هذا الاستعداد واعياً أو خافياً (= لا شعورياً) ـ أو أن تكمّل إيماناً مكتسباً من قبل. ولكي نوضح دور المعجزة في المسيحية وفي غيرها من الصيغ الدينية الأخرى ـ لأنه ما من دين يخلو من الحوادث الخارقة ـ، نقول أن المعجزة، بصرف النظر عن صفتها الرمزية التي تواحدها بنفس موضوع الايمان، جديرة بأن تستثير حدساً يصبح عنصر يقين في النفس المؤمنة. ثم إن كانت المعجزة تستثير الايمان، فإن الإيمان بدوره يستثير المعجزة التي تأتي مصداقاً لـ «الايمان الذي ينقل الجبال». هذه العلاقة المتبادلة بين الايمان والمعجزة تظهر أن هذين العنصرين مترابطان كوزمولوجياً، وأن العلاقة بينهما لا تقوم على الاعتباط أو التحكم، باعتبار أن المعجزة تقيم إتصالاً مباشراً بين القدرة الالهية والعالم، وأن الايمان بدوره يقيم إتصالاً مماثلاً، لكن سلبياً، بين العالم الأصغر (الانسان) وبين الله. إن مجرد المماحكة النظرية أو الكلامية بعيدة عن الايمان بعد القوانين الطبيعية عن المعجزة، على حين أن المعرفة العقلية (= الصوفية) ترى المعجز في الطبيعي، والطبيعي في المعجز.

أما المحبة، وهي من الفضائل الالهية الثلاث أفضلهن، فلها وجهان: أحدهما سلبي والآخر إيجابي، الحب الروحي مساهمة سلبية في الله الذي هو حب لا انتهاء له، لكن الحب إيجابي بازاء المخلوق.

حب القريب، من حيث هو تعبير ضروري عن حب الله، تكملة للايمان لا غنى له عنها. هذان الجانبان من المحبة (السلبي والايجابي) يؤكدهما التعليم الانجيلي المتعلق بالناموس الأسمى، من حيث أن الأول ينطوي على الشعور بأن الله وحده هو الغبطة والحقيقة، وأن الثاني ينطوي على الشعور بأن «الأنيّة» EGO ليست إلا وهماً، باعتبار أن «انيّة غيري» متواحدة في الحقيقة مع

«انيّة نفسي»[1]. وإذا كان عليّ أن أحب «القريب» لأنه «أنا»، فهذا يعني أن أحب «أنيّة نفسي» بَدَريًا à Priori، لأنه لا يوجد إلا القريب. وإذا كان عليّ أن أحب نفسي، سواء أكانت في «انيّة نفسي» أم في «القريب»، فلأن الله يحبني وعليّ أن أحب ما يحب. وإذا كان الله يحبني فلأنه يحب خلقه، أو بعبارة أخرى لأن الوجود نفسه «حب»، وان الحب لهو بمثابة عطر الخالق الذي يلازم كل مخلوق كذلك ان «حب الله» أي الحب الذي يكون موضوعه «الكمالات الالهية»، لا رغد العيش، هو معرفة الحقيقة الالهية الواحدة التي تنحل فيها حقيقة الخلق الظاهرة ـ وهي معرفة تنطوي على تواحد النفس بجوهرها غير المخلوق[2]، وهذا أيضاً جانب من رمزية الحب.، كذلك ان حب القريب ما هو في العمق غير معرفة «اللاتمايز» في الخلق أمام الله. قبل الانتقال من الخلق إلى الخالق، أو من التجلي إلى المبدأ، ينبغي لنا أن نكون قد أدركنا «اللاتمايز» أو «العدم» في محل التجلّي، وهذا هو ما يرمي اليه التعليم الأخلاقي الذي يعلمه المسيح، لا عن طريق اللاتمايز الذي يقيمه بين «الأنا» و«اللا ـ أنا» وحسب، وإنما أيضاً عن طريق عدم الاكتراث ـ وهذا على نحو ثانوي ـ بالنجاة الفردية والتوازن الاجتماعي. المسيحية، إذن تضع نفسها خارج «الافعال ورجوعاتها»، التي هي من صعيد بشري، وهي ـ بالتالي ـ ليست ظاهرية بمقتضى طبيعتها الأولى، المحبة المسيحية لا تهتم، ولا يمكنها أن تهتم، بـ «رغد العيش» من أجل ذاته، لأن المسيحية الحقة، وشأنها في هذا كشأن كل ديانة قويمة، ترى السعادة الحقيقية التي يمكن المجتمع البشري أن يتمتع بها في الارتقاء الروحي أو رغد الحياة الروحية الذي يصاحبه حضور المقدس كزهرة فيه، وهو الهدف الذي تسعى إليه كل مدنيّة سويّة، ذلك لأن في «كثرة الحكماء خلاص العالم» (الحكمة 6: 26). ثمة حقيقة لا يحفل بها علماء الأخلاق وهي أنه عندما يكتمل فعل المحبة بحب الله، أو بمقتضى معرفتي «انني أنا قريب» وأن «القريب أنا

---

(1) هذا التحقيق من الـ «لا ـ أنا» يفسر لنا الدور الهام الذي يلعبه التواضع في الحياة المسيحية، ويقابله «الفقر» في الاسلام، و«الطفولة» (الباليا) في الهندوكية، وهنا نتذكر رمزية الطفولة في تعليم المسيح.

(2) يقول المعلم اكهارت: «لقد تحولنا كلياً وصرنا اياه، وكما يتغير الخبز ويصير جسد المسيح في الافخارستيا، كذلك أصير إياه حتى ليجعلني كينونته الواحدة لا مجرد مثيل، بالله الحي لا يبقى ثمة تمييز».

نفسي» ـ وهي معرفة تنطوي على هذا الحب ـ فإن فعل المحبة المبذول من أجل القريب لا يكون له قيمة المحبة الخارجية وحسب، وإنما قيمة البركة أيضاً. وفي المقابل، عندما لا نمارس فعل المحبة عن طريق حب الله، ولا بمقتضى المعرفة المذكورة، وإنما ابتغاء رغد العيش البشري حيث يعتبر غاية بحد ذاته، فإن البركة التي تلازم الحب الحقيقي تفارق المحبة الظاهرية ولا تصاحبها أبداً، سواء بالنسبة لمن يمارسها أو بالنسبة لمن يتلقاها.

إن وجود طرق للرهبنة يتعذر أن يجد تفسيره إلا في وجود تقليد باطني، سواء في الكنيسة الغربية أو الشرقية، وهو تقليد يرجع إلى آباء الصحراء، وبالتالي إلى التلاميذ ثم إلى المسيح، كما يؤكد ذلك القديس «بنوا» وأتباع الرهبنة الازكياستية. ويثبت رجوع ترهّب الكنيسة اللاتينية إلى نفس الأصول التي ترجع اليها الكنيسة اليونانية ـ وترهّب هذه الأخيرة يشكل جماعة واحدة لا طرقاً مختلفة ـ، يثبت أن ترهّب الأولى هو من جوهر باطني مثلما هو ترهّب الثانية، كذلك إن مذهب الزهّاد والنسّاك يعتبر من جانب أو آخر بلوغاً بالكمال الروحي إلى غايته ـ قاله القديس «بنوا» في قاعدته ـ، وهو ما يسمح لنا أن نستنتج من غياب النسّاك أنه كان علامة على انحطاط الازدهار المسيحي. الحياة في الأديرة، من دون أن تكون طريقاً مكتفية بنفسها، إنما تعيّنها قاعدة القديس «بنوا» بأنها «بداية الحياة الدينية»، أما «الذي يسرع الخطا نحو كمال الحياة في الأديرة، فمن أجله وجدت تعاليم الآباء القديسين التي إذا سار عليها الانسان يصل إلى الهدف الأسمى من الدين»[1]، وهذه التعاليم هي التي تكوّن

(1) نورد فيما يلي أيضاً هذه الفقرة من الفصل الأخير المعنون من الكتاب بعنوان «ليكن تطبيق العدالة غير مشمول كله بهذه القاعدة»: «أي صفحة في الحقيقة، بل أي كلام من كلام السلطة الالهية في العهدين القديم والجديد، لا تشكل قاعدة أكيدة جديدة للسلوك البشري، أو أي كتاب من كتب الآباء القديسين الكاثوليك لا يعلمنا عالياً الطريق المستقيم الذي يوصلنا إلى خالقنا، زيادة على ذلك، محاضرات الآباء، مؤسساتهم وحيواتهم، وكذا قاعدة أبينا القديس باسيليوس، إن هي إلا وثائق أصلية للفضائل، إن لم تكن قدوة للرهبان الذين يعيشون كما ينبغي. أما نحن، المتحللين العاصين المهملين، فلدينا ما نحمّر منه خجلاً. كائناً من كنت أيهذا الذي يسرع الخطا نحو الوطن السماوي قم أولاً بمساعدة المسيح وأكمل هذا المخطط الضعيف من القاعدة التي وضعنا خطوطها فتصل برعاية الله إلى هذه القمم السامية من العلم والفضائل التي ذكرناك بها».

الجوهر العقدي عند اتباع الرهبنة الأزيكياستية.

عضو الروح، أو المركز الرئيسي في الحياة الروحية، هو القلب، وهنا أيضاً تتفق تعاليم الرهبنة الازيكياستية مع تعاليم جميع التقاليد الباطنية الأخرى إتفاقاً تاماً. لكن أهم شيء عند الأزيكياستية، من وجهة نظر التحقق الروحي، هو ما تعلمه من وسيلة تتم بها المشاركة الطبيعية من العالم الأصغر البشري في «ما بعد العالم الالهي» إذ تحولها إلى مشاركة فائقة للطبيعة ثم إلى اتحاد وهوية: هذه الوسيلة هي «الصلاة الداخلية»، أو، «صلاة يسوع». هذه الصلاة تتجاوز مبدئياً جميع الفضائل الأخرى، لأنها فعل الهي فينا، وهي ـ تبعاً لذلك ـ خير فعل ممكن، وليس كهذه الصلاة ما يتيح للمخلوق أن يتحد بخالقه حقيقة، وهدفها هو ـ بالتالي ـ بلوغ الحالة الروحية العليا التي يتجاوز فيها الانسان كل ما يمتّ إلى الخلق بسبب، إذ يستنير بالنور الإلهي فيما هو يتحد بالألوهة من الداخل، هذه الحالة هي «الصمت القدسي»، الذي يرمز اليه مع ذلك باللون الأسود الذي تتّشح به بعض «العذراوات»[1].

الذين يعتبرون «الصلاة الروحية» أمراً يسيراً، وحتى مجّانياً، تقول لهم «البالامية» أن هذه الصلاة هي أضيق الطرق، لكنها ـ في المقابل ـ تصل بالانسان إلى أعلى قمم الكمال، شريطة أن تتطابق فاعلية هذه الصلاة مع كل الفاعليات البشرية الأخرى ـ وهذا أمر جوهري يجعل من شكوك الأخلاقيين السطحية لا قيمة لها على الاطلاق. بعبارة أخرى، إن الفضائل ـ أي موافقة الشريعة الالهية ـ تشكل الشرط اللازم الذي بدونه لا تكون فاعلية للصلاة الروحية. نحن، إذن، بعيدون جداً عن التوهم الساذج الذي يقع فيه من يتصورون أن بمقدورهم الوصول إلى الله بالاعتماد على رياضات آلية دونما إرتباط أو التزام. تعلّمنا العقيدة البالامية أن «الفضيلة تعدّنا للاتحاد بالله، لكن

(1) هذا «الصمت» يعادل تماماً «النرفانا» الهندوكية والبوذية، و«الفناء» الصوفي، و«الفقر» الذي يتحقق فيه «التوحيد» إنما يرتد إلى نفس الرمزية. فيما يتعلق بالتوحيد الحقيقي، أو، «اندراج المنتهي في غير المنتهي» وهذا عنوان كتاب للقديس غريغوار بالاماس ـ لنذكر أيضاً: «شهادات القديسين التي تظهر أن الذين ينالون حظهم من النعمة الالهية يصبحون، طبقاً للنعمة، بلا أول ولا آخر». وهذا يذكرنا بقول نجده في عالم الباطن الاسلامي: «الصوفي غير مخلوق».

النعمة هي التي تحقق هذا الاتحاد الذي لا يعبّر عنه». ولئن كانت الفضائل تؤدي إلى المعرفة، فلأنها تتأثر مواقف الهية عن طريق التخلّق بها، والحق أنه ما من فضيلة إلا وتستمد أصلها من نموذج إلهي، وهذا هو الموقف الأعمق للفضائل، «أن تكون» هو «أنِ تعرف».

ثم لنلفت الانتباه إلى ما لذكر اسم الله من أهمية أساسية وما فيه من شمولية حقيقية. فالذكر، في المسيحية، كما في البوذية وفي بعض السلاسل المريدية في الهندوكية، إنما يكون لاسم الكلمة المتجلية[1]، وهو هنا اسم «يسوع» الذي يتواحد سرّياً بالألوهة، مثله في هذا كمثل كل اسم الهي موحى ومنطوق طقسياً. واللقاء الخفيّ بين المخلوق وغير المخلوق، بين الحادث والقديم، بين المنتهي وغير المنتهي، إنما يحدث في الاسم الالهي. وبذلك يكون الاسم الالهي تجلياً للمبدأ الأسمى، أو، إن شئنا التعبير بطريقة أكثر مباشرة قلنا: إن المبدأ الالهي هو الذي يتجلّى، وانه ـ بالتالي ـ ليس تجلّياً في المحل الأول، بل هو «المبدأ» نفسه[2]. «الشمس لا تتحول إلى ظلمات، ولا القمر إلى دم، قبل أن يأتي اليوم العظيم والرهيب، يوم الرب ـ يقول النبي يوئيل ـ، لكن ما من أحد يذكر اسم الرب إلا وتكتب له النجاة[3]. ولنذكر أيضاً مطلع رسالة القديس بولس إلى القورنثيين التي تخاطب كل الذين يذكرون، في كل مكان، اسم ربنا يسوع المسيح»، وفي الرسالة الأولى إلى أهل تسّالونيكا جاء الأمر بالصلاة بدون توقف، وهو الأمر الذي يفسره القديس يوحنا الدمشقي بهذه العبارات: «يجب أن نتعلم ذكر اسم الله في كل لحظة،

---

(1) في ذهننا هنا ذكر «اميدا بوذا»، وصيغة «اوم ماني بادماهم»، وفيما يتعلق بالهندوكية ذكر «راماكرشنا».

(2) كذلك المسيح، بحسب المنظور المسيحي، ليس بشراً في المحل الأول بل اله.

(3) تشتمل المزامير على عدة إشارات إلى ذكر اسم الله: «اذكر اسم الرب بصوتي، ويسمعني من جبله المقدس» ـ «الكنني ذكرت اسم الرب: «أيها الرب خلص نفسي» ـ «الرب قريب من كل من يذكرونه، ومن يذكرونه بصدق». هناك فقرتان تحتويان في الوقت نفسه على إشارة إلى الافخار ستيا: «افتح فمك، أريد أن أملأه» ـ «الذي يجعل فمك سعيداً حتى تعود شاباً كالنسر». ـ وإشعيا: «لا تخف، لأني خلصتك، دعوتك باسمك، أنت لي». ـ «انشد الرب فتجده، ادعه فانه قريب» ـ وسليمان في سفر الحكمة: «دعوت وروح الحكمة جاءت إليّ:

وفي كل مكان، وفي أثناء كل عمل»[1]. لذلك لم يكن أمراً بلا سبب اعتبار الأزيكياستية لذكر اسم يسوع أمانة عهد بها المسيح إلى الرسل: «تقول مئوية الرهبان الكاليين والاغناصيين: هذا ما عهد به ربنا يسوع المسيح الرحيم الحبيب، في اللحظة التي دنا فيها قرباً من آلامه، المقبولة منه بكل حريّة من أجلنا، وكذلك في اللحظة التي أعقبت قيامته وأظهر فيها نفسه بصورة مرئية إلى تلاميذه، وحتى حين أعدّ نفسه للصعود إلى الآب... عهد إلى أتباعه بهذه الأشياء الثلاثة (بذكر اسمه وبالسلام وبالحب التي تنطبق تعاقباً على الايمان والرجاء والاحسان). إن بداية كل فاعلية للحب الالهي هي في الذكر الخالص لاسم المخلّص ربنا يسوع المسيح، كما قال ذلك هو نفسه (يوحنا 15: 5): (بدوني لا تستطيعون فعل شيء...)، بالذكر الخالص لاسم ربنا يسوع المسيح، يكون لنا وطيد الأمل بِنَيْل الرحمة والحياة الحقيقية الكامنة فيه. إنه لأشبه بينبوع إلهي آخر لا ينضب معينه أبداً (يوحنا 4: 14) الذي يجعل عطاياه تتدفق عندما يذكر اسم ربنا يسوع المسيح، بدون شوائب، في القلب». ثم لنورد أيضاً هذه الفقرة من رسالة القديس كريزوستوم: «سمعت الآباء يقولون: ما لهذا الراهب يترك القاعدة ولا يحترمها؟ أوْلَى به، حين يأكل ويشرب، وحين يجلس أو يخدم غيره، أو حين يمشي أو مهما يفعل، أن يذكر بدون توقف: أيها الرب يسوع المسيح، ابن الله، لتكن لك رأفة بي...»[2]

---

(1) في وثيقة القديس يوحنا الدمشقي هذه نجد كلمتي «دعاء» و«ذكر» تستعملان للتعبير عن نفس الفكرة، ونحن نعلم أن الكلمة العربية «ذكر» تعني «الدعاء» في الوقت نفسه في البوذية أيضاً «التفكير في بوذا»، و«دعاء بوذا»، يعبر عنه بكلمة واحدة هي «بوذا نو سمريتي»، وهي في الصينية «نيانغو»، وفي اليابانية «نمباتسو». من ناحية ثانية، يجدر بنا أن نلاحظ أن الازيكياستيين والدراويش يستخدمون للدعاء أو الذكر نفس الكلمة: الازيكياستيون يسمّون تلاوة صلاة يسوع بـ «الشغل» travail، والدراويش يسمون كل ذكر أو دعاء بالشغل Chughul أيضاً.

(2) ترتد هذه الصيغة دائماً، وخصوصاً عند المتقدمين في الطريق الروحي، إلى مجرد إسم يسوع - «أهم وسيلة في حياة الصلاة هي إسم الله الذي نذكره في الصلاة. الزهاد، وكل الذين يحيون حياة الصلاة، منذ النساك الطيبائيين حتى الأزيكياستيين في جبل آثوس...، يؤكدون بصفة خاصة هذه الأهمية لاسم الله. خارج القداس، يوجد لجميع الأورثوذكس قاعدة للصلوات، مؤلفة من المزامير ومن مختلف الأدعية، أما الرهبان فَتُعتبر هذه القاعدة ذات أهمية بالغة عندهم. لكن أهم شيء في الصلاة، وهو ما يكوّن منها اللباب، هو ما نسميه =

داوِم على ذكر اسم ربنا يسوع بلا توقف، حتى يتشرب قلبك الرب، والرب يتشرب قلبكَ، فيصير الاثنان واحداً».

= «صلاة يسوع»: «أيها الرب يسوع المسيح، ابن الله. لتكن لك رأفة بي أنا الخاطئ!». هذه الصلاة التي تتكرر مئات المرات، وحتى بلا نهاية، تشكل العنصر الجوهري لكل قاعدة صلاة الرهبانية، ويمكنها عند الاقتضاء أن تحل محل القداس وجميع الصلوات الأخرى، لما فيها من قيمة شمولية. إن قوة هذه الصلاة لا تكمن في محتواها، وهو محتوى بسيط وواضح (أنها صلاة جابي المرور)، بل في اسم يسوع البالغ العذوبة. والزهاد يشهدون لما ينطوي عليه هذا الاسم من قوة حضور لله. بهذا الاسم لا يدعى الله وحسب، وإنما يحضر في هذا الدعاء. يمكننا أن نؤكد هذا الحضور في كل اسم من أسماء الله، لكن ينبغي النطق، على وجه الخصوص، بالاسم الالهي والبشري ليسوع، الذي هو اسم علم لله والانسان. باختصار، إن إسم يسوع، الماثل في القلب البشري، يمده بقوة التأليه التي منحنا إياها الفادي». يقول القديس برنار: «إن اسم يسوع ليس نوراً وحسب، إنما هو غذاء أيضاً. وكل غذاء هو أيبس من أن تسوغه النفس ان لم يتبّل بهذا التابل، إنه تفه جداً إن لم يملّح بهذا الملح. لا أجد لكتاباتك طعماً إن لم أقرأ فيها هذا الاسم، ولا لخطاباتك مساغاً إن لم أسمع رنينه فيها. فهو عسل في فمي، ونغمة في أذني، وفرح في قلبي، وهو شفاء أيضاً. وأيّما أحد منكم أثقل الحزن قلبه فليذق طعم يسوع بفهمه وقلبه، هوذا نور اسمه الذي تنقشع به كل غيمة وتصحو به كل سماء. وأيّما أحد خلّي بينه وبين الخطأ وأشرف على اليأس، فما عليه إلا أن يذكر اسم الحياة، وعندئذٍ تعيد اليه الحياة حياته (الموعظة 15 حول «نشيد الأناشيد»).

موقع الاسلام من اليهودية والمسيحية

تظهر الوحدة الداخلية في الصيغ الدينية بطريقة لها دلالتها، خصوصاً في العلاقات المتبادلة فيما بين الديانات الكبرى الثلاث التي تعرف بديانات التوحيد. وان الأمر ليظهر على هذا النحو، لأن هذه الديانات هي الوحيدة التي تطرح نفسها أدياناً ظاهرية ولا تقبل أي نوع من التنازل عن هذه الصفة. إلا أنه ينبغي لنا قبل كل شيء أن نميز بين ما يمكننا تسميته بـ «الحقيقة الرمزية»، و«الحقيقة الموضوعية»، فنعرض على سبيل المثال لما للمسيحية والبوذية من مآخذ على الصيغتين التقليديتين اللتين نشأتا عنهما، ونعني بذلك اليهودية في الحالة الأولى، والهندوكية في الحالة الثانية. فهذه المآخذ صحيحة رمزياً بمعنى أن الصيغتين المرفوضتين ليستا هما المقصودتين بذاتهما وما تشتملان عليه من حقائق داخلية، بل لأن بعضاً من مظاهرهما العارضة والسلبية يرتد إلى انحطاط جزئي أصاب هاتين الصيغتين.

فالبوذية عندما نبذت كتاب «الفيدا»، لقد فعلت ذلك لأن هذا الكتاب أضحى على عهد بوذا رمزاً لثقافة عقيمة بلغت مبلغاً خطيراً من السعة والانتشار. كذلك نَبْذُ بولس للشريعة اليهودية يجد تسويغَه في الشكلانية الفريسية التي فقدت كل معنى من معاني الروح، وأضحت هذه الشريعة منها الرمز والعَلَم.

لئن كان في وسع «وحي جديد» أن يغض من شأن قيم تقليدية ترجع إلى أصل سابق، فلأنه مستقل عن هذه القيم، وليس بحاجة اليها أبداً، ما دام مكتفياً بذاته، بما لديه من قيم مكافئة. وان هذه الحقيقة لتصبح في قلب الصيغة التقليدية الواحدة، من ذلك مثلاً الانشقاق الذي وقع بين الكنيستين اللاتينية واليونانية، وهو «إنشقاق» عارض لا يستطيع أن يؤثر في الحقيقة

الداخلية والجوهرية التي تجمع ما بين الكنيستين. غير أن هذا الانشقاق بين الكنيستين، شأنه كشأن الانشقاق الذي وقع في الاسلام ونشأ عنه الاسلام الشيعي، لا ينشأ عن إرادة فردية أبداً، وان كانت الظواهر تشعرنا بأنه كذلك، إذ هو يكشف عن طبيعة الدين نفسه وقابليته للانقسام في الخارج لا في الداخل. فقد تحتاج روح الدين إلى تكيّف مغاير، تبعاً للممكنات الأتنيّة وغيرها، ويبقى هذا التكيف مع ذلك أميناً دائماً على صحة التقليد، خلافاً لما هو عليه الأمر في الزندقات أو الهرطقات التي تقسم الدين من الداخل والخارج في وقت واحد ـ دون أن تستطيع مع ذلك أن تقسمه فعلاً من حيث أن الباطل لا يشكل جزءاً من الحق ـ وهي بدلاً من أن تكون مجرد زندقات منافية لمظاهر معينة من نفس الحقيقة على صعيد الشكل، تكون باطلة بحد ذاتها.

علينا أن نتناول الآن مسألة التجانس الروحي والدوري فيما بين الأديان في مجملها: التوحيد الذي يشمل اليهودية والنصرانية والاسلام ـ أي الديانات ذات الروح الساميّ ـ إنما يقوم أساساً على فهم دغماطيقي للوحدة (لا الثنائية) الالهية. وعندما نقول أن هذا الفهم دغماطيقي، فلكي نبين أنه يصاحبه رفض لكل وجهة نظر أخرى. وإلا كان التطبيق الظاهري لهذا المفهوم ضرباً من المستحيل، بما هو المبرر الوحيد لكل عقيدة دغماطيقية. لقد رأينا فيما تقدم أن هذا التقييد ـ وهو تقييد ضروري رغم كل شيء من أجل حيوية الصيغة الدينية ـ هو في الأساس تحديد ملازم لوجهة النظر الظاهرية بما هي كذلك. بعبارة أخرى، إن وجهة النظر الظاهرية تتميز بأنها لا تنطبق، في مجالها الخاص، على الصيغ المتعارضة ظاهرياً، بينما تحتوي العقائد الميتافيزيقية الصرفة أو الصوفية على إبانات لها مظهر التناقض، لكنها لا تتنافى ولا تتضارب بحال[1].

---

(1) ان يجري تفسير معطيات معينة من الكتاب المقدس من طرف واحد، هو طرف أهل الظاهر، دليل على أن فكرة المصلحة ليست غريبة عن أفكارهم التحديدية، كما بيّنا ذلك في الفصل الذي عقدناه للظاهرية. فالظاهرية تقبل بالتفسير الباطني للوحي كلما جاء معزّزاً لمذهبهم، وترفضه كلما كان مخالفاً للدغماطيقية الخارجية التي تتستر خلفها فردانية عاطفية: هكذا تلجأ إلى الاستفادة من الحقيقة المسيحية، التي ما هي غير باطنية يهودية، لكي تدين شكلانية مفرطة في اليهودية، لكنها تغفل أمر تطبيق هذه الحقيقة نفسها على جميع الأصعدة فلا تسلّط =

يرتد تقليد التوحيد أصلاً إلى الفرع البدويّ من المجموعة السامية، وهو الفرع الذي تحدّر عن ابراهيم ثم انشعب شعبتين تفرعت إحداهما عن إسحق والأخرى عن إسماعيل، لكن التوحيد لم يصبح يهودياً إلا ابتداء من موسى. والحق أن موسى هو الذي كان مدعوّاً، في الوقت الذي كان فيه التقليد الابراهيمي يغمره الظلام لدى أبناء اسماعيل، إلى إعطاء التوحيد سنده المكين، عندما أوثق رباطه بشعب اسرائيل الذي أصبح بذلك الحارس المؤتمن عليه. لكن هذا التكييف، وإن كان ضرورة فرضتها العناية، كان لا بدّ له من أن يؤول إلى تقييد للصيغة أو الشكل الخارجي، بسبب الميل إلى الخصوصية التي تلازم كل شعب. إذن، نستطيع القول أن اليهودية اعتنقت عقيدة التوحيد وجعلت منها شأناً إسرائيلياً بات معه الارث الابراهيمي، في هذه الصيغة الجديدة، ومنذ ذلك الحين، أمراً غير منفصل عن جميع التكييفات الثانوية، وعن جميع الآثار الطقسية والاجتماعية التي اشتملت عليها الشريعة الموسوية.

والتوحيد، إذ انصبّ في مجرى اليهودية وتبلور فيها، اكتسب بذلك صفة تاريخية من نوع ما، إلا أننا يجب ألا نفهم من هذه الكلمة حصراً معناها العام والخارجي، لأن مثل هذا الفهم قد يتعارض مع صفة اسرائيل المقدسة. وإن هذا الامتصاص للتقليد الابتدائي من قبل الشعب اليهودي، هو الذي يسمح لنا بالتمييز خارجياً بين التوحيد الموسوي وتوحيد «الآباء»، أو «الأسباط»، بدون أن يقوم هذا التمييز، وهذا بيّن بذاته، على أساس من

= نورها على كل شكل بلا استثناء، ومنها شكلها هي بالذات. أو نقول أيضاً: بحسب رسالة القديس بولس إلى أهل رومية (3: 27، 4: 17)، الانسان ينجو بالايمان لا بالأعمال، وبحسب رسالة القديس يعقوب (2: 14 ـ 26)، الانسان ينجو بالأعمال لا بالايمان وحده، الاثنان يتخذان من ابراهيم مثلاً، فلو ان هذين القولين صادران عن ديانات مختلفة، أو حتى عن فرقتين كل منهما تعتبر الأخرى منشقة على العقيدة الصحيحة الواحدة، لبذل علماء اللاهوت في كل منهما كل جهودهم لاثبات أن هذين القولين متناقضان، لكن بما أنهما صادران عن نفس الديانة، تبذل الجهود، على النقيض من ذلك، لاثبات الاتساق فيما بينهما. لماذا لا نقبل بغير الوحي الذي ننتسب اليه؟ سوف يقال لنا أن «الله لا يتناقض مع نفسه»، بالرغم مما في هذا القول من مصادرة على المطلوب. نحن أمام واحد من اثنين: إما أن نسلم بأن الله يتناقض مع نفسه، وعندئذٍ لا نؤمن بأي وحي مهما كان. وإما أن نسلم، ما دام لا سبيل لنا لأن نفعل غير ذلك، بأن عند الله مظاهر متناقضة، وعندئذٍ لا يعود من حقنا أن ننبذ وحياً غريباً لمجرد أنه بادئ الرأي يتناقض مع الوحي الذي نؤمن به بدريّاً.

العقيدة. ولقد استدعى هذا الطابع التاريخي الذي انطبعت به اليهودية، بحكم طبيعته بالذات، نتيجة ما كان من الممكن أن تكون ملازمة للتوحيد الابتدائي، على الأقل في نفس الصيغة، هي فكرة المسيانية[1]، ولذلك بدت هذه الفكرة، بهذا الوصف، وكأنها مرتبطة بالموسوية أشد ارتباط.

لعل هذه الايضاحات عن التوحيد الأصلي، وتكييفه الموسوي، وإلحاقه بالشعب اليهودي، وتجسيده بالفكرة المسيانية - لعل هذا كله كاف لأن يسمح لنا بالانتقال إلى النظر في الدور العضوي الذي قامت به النصرانية في الدورة التوحيدية. ولذلك نقول أن النصرانية قد امتصت بدورها جميع الارث العَقَدي في الشهادة المسيانية، وكان لها ملء الحق بأن تفعل ذلك بما هي الخاتمة المشروعة للصيغة اليهودية، إن صح التعبير، فالمسيح، بمقدار ما كان يجب عليه أن يحقق في شخصه «الارادة الالهية» التي كان التوحيد نتيجتها، لم يكن أمامه بدّ من تجاوز الصيغة التي كانت تحول دون تحقيق رسالته على وجهها الأكمل. ولكي يستطيع إذابة صيغة ذات طابع انتقالي، كان لا بد له من أن يتمتع، بوصفه «المسيح»، بالسلطة الملازمة للتقليد الذي كان منه بمثابة الكلمة الأخيرة، ولذلك لم يكن بدّ من أن يكون أكثر من موسى وأقدم من ابراهيم: ان هذه الشهادات الانجيلية لتكشف عن مواحدة «بالقوة القاهرة» بين المسيح والله، وتسمح لنا بالقول أن مسيحية تنكر الهية المسيح لهي مسيحية تتنكر لسبب وجودها.

قلنا أن الصفة «الأواطارية» التي اتصف بها المسيح قد امتصت عقيدة التوحيد امتصاصاً كلياً، وهذا معناه أنه لم يكن على المسيح أن يكون خاتم اليهودية التاريخية وحسب، وإنما أن يكون أيضاً، بهذه الصفة، سند التوحيد المكين وهيكل الحضور الالهي. ومع ذلك فقد أدت هذه اليقينية التاريخية المفرطة بالمسيح، بدورها، إلى تحديد للصيغة التقليدية، تماماً مثلما كانت عليه الحال في اليهودية عندما قام إسرائيل بدور ترجيحي كان حتماً على المسيح أن يقوم به في زمن لاحق، وهو دور مقيّد ومحدّد بالضرورة في وجه تحقيق التوحيد على وجهه الأكمل، وان هذا التقييد هو الذي اقتضى تدخل

---

(1) مجيء المسيح في آخر الزمان. والمسيانية تقابلها المهدوية في الاسلام. - المترجم -

الاسلام الذي يبقى علينا أن نحدد مركزه ومعناه في الدورة التوحيدية[1].

لكن قبل أن نبدأ بهذا الموضوع، يتوجب علينا أن نتناول جانباً آخر من المسألة التي عالجناها توّاً. يروي الانجيل عن المسيح هذا القول: «بقي الناموس والأنبياء إلى يوحنا ومنذئذٍ يبشر بملكوت الله وكلّ يغصب نفسه اليه» (لوقا 16: 16). كذلك يروى أن حجاب الهيكل قد تمزّق من أعلى إلى أسفل عند وفاة المسيح. إن دلت هذه الرواية على شيء فعلى أن مقدم المسيح سوف يكون خاتمة للموسوية. وقد يُعْتَرَضُ على هذا بالقول أن الموسوية لا تُنْقَضُ بما هي كلام الله، و«التوراة باقية إلى الأبد، لا يضاف اليها شيء ولا يحذف منها شيء»، كما يقول ابن ميمون. إذن، كيف نستطيع التوفيق بين نسخ الموسوية، أو بالأحرى بين الدورة المجيدة في وجودها الأرضي، وبين أبدية الوحي الموسوي؟ قبل كل شيء، يجب علينا أن نعلم أن هذا النسخ، إن كان حقيقياً على صعيده الخاص، ما هو غير نسخ نسبي، بينما حقيقة الموسوية الداخلية مطلقة، بما هي حقيقة الهية. وإن هذه الصيغة الالهية هي التي تتعارض اضطراراً مع نسخ الوحي، ما دامت صيغة هذا الوحي العقدية والطقسية لم يتناولها النسخ، الأمر الذي ينطبق على الموسوية، إذ لولا ذلك لما كان للمسيح أن يتوافق معها[2]. إن قيام المسيح بنسخ الموسوية قد جاء

---

(1) الرؤية التي أوضحناها لتوّنا تذكرنا بما كتبه يواكيم فلور الذي ينسب لكل أقنوم من الأقانيم الثلاثة رجحاناً خاصاً لجزء معين من الدورة التقليدية في المنظور المسيحي: فالآب للعهد القديم، والابن للعهد الجديد، والروح القدس للمرحلة الأخيرة من الدورة المسيحية التي بدأت مع الرهبنات التي أسسها سان فرانسوا وسان دومينيك. نستطيع في يسر أن نرى ما في هذه المطابقات من قلة إتساق: إن صاحب هذه النظرية يجهل، في الواقع أو من أجل الشكل، وجود الاسلام الذي ينطبق تماماً، بحسب العقيدة الاسلامية، على هذا العهد من عهود الفارقليط، لكن الذي لا يقل يقيناً عن ذلك أن العصر الذي وضعه يواكيم فلور تحت التأثير الخاص للروح القدس قد شهد في الغرب تجديداً في الحياة الروحية.

(2) يهمنا أن نبين أن إنحطاط الباطنية اليهودية في زمن المسيح ـ نيقوديموس من احبار اليهود كان يجهل سر البعث ـ قد أتاح لنا أن نعتبر الموسوية في مجملها وبالنسبة إلى الوحي الجديد ظاهرية صرفة، وبالتالي كثيفة بنوع ما، وهي طريقة من الرؤية ليس لها سوى قيمة عارضة ومؤقتة، لأنها محدودة بما هي في أصل المسيحية. مهما يكن من أمر، فإن الشريعة الموسوية ما كان ينبغي لها أن تشترط الوصول إلى الأسرار الجديدة كما قد تشترط ذلك ظاهرية بالنسبة إلى باطنية تكملها، مما اقتضى قيام ظاهرية أخرى تشكلت من أجل الديانة الجديدة، لكن مع =

تعبيراً عن «المشيئة الالهية»، لكن ديمومة الموسوية دواماً غير ملموس هو من صعيد أعمق، بما يكشف عن «الجوهر الالهي» الذي لا تشكل هذه المشيئة منه غير جانب خاص، مثلما لا تغير الموجة من طبيعة الماء بما هي مظهر خاص منه. إن المشيئة الالهية التي تجلّت في المسيح لا تؤثر إلا في شكل خاص من الموسوية، ولا تؤثر في صفتها «الأبديّة»، وتبعاً لذلك يبقى الحضور الالهي ماثلاً في إسرائيل، رغم أن حضوره الحقيقي؛(شكيناه) قد غادر «قدس الأقداس» المتمثل في هيكل أورشليم، صحيح أنه لا يبقى دائم الاشتعال كالنار المقامة في المذبح، لكنه يظل كالنار الكامنة في حجر الزناد لا تظهر إلا دورياً أو عرضياً، لكن من دون أن تبقى دائمة الاشتعال.

كان التوحيد في اليهودية والمسيحية يتألف من صيغتين كُبريين متناقضتين قام الاسلام، رغم مناقضته لهما، فأدمجهما بنوع ما، فيما هو يحل هذا التناقض في تركيب كان خاتمةً للتوحيد في امتداده وكمال تحققه، يعزّز هذا مجرد كون الاسلام المظهر الثالث من هذا التيار التقليدي، أي أنه يمثل العدد «3»، وهو عدد الانسجام، بينما يمثل العدد «2» فكرة التناوب، فلا يكتفي بذاته تبعاً لذلك؛ فإما أن يرتد إلى الوحدة بامتصاص أحد الحدين للآخر، وإما أن يعيد إنشاء هذه الوحدة بانتاج وحدة جديدة، هاتان الطريقتان من تحقيق الوحدة تشكلانِ حقيقة الاسلام الذي يقدم الحل للتناقض اليهودي ـ المسيحي الذي ينتج عنه بمعنى ما من جهة، وينفيه بالرجوع إلى التوحيد الابراهيمي

= تقلبات من التكييفات والمداخلات ظلت باقية على مدى قرون. وفي مقابل ذلك، قامت اليهودية من جهتها، فأعادت إنشاء ظاهريتها وأعادت تكييف نفسها في الدورة الجديدة من تاريخها، الدياسبورا. ويبدو أن ثمة سياقاً متناسباً نوعاً ما مع سياق المسيحية، وهذا بفضل الفيض الغامر من الروحانية التي تمثلت بظهور الكلمة المسيحية، إذ خضعت جميع العناصر المجاورة لوسط هذا الظهور لتأثيرات مباشرة أو مداورة، صريحة أو ضمنية. وهكذا حدث في القرن الأول من الدورة المسيحية ان تلاشت الأسرار القديمة إذ امتصت الباطنية المسيحية نفسها جزءاً هاماً منها من جهة، كما حدث إشعاع للقوى الروحية في تقاليد البحر المتوسط كان منه الأفلاطونية الحديثة على سبيل المثال، من جهة ثانية. أما اليهودية فقد كان وجد فيها حتى أيامنا هذه تقليد باطني حقيقي، لا فرق أن يكون الزمن الحقيقي الذي حدث فيه هذا التقليد بعد ظهور المسيح والدورة التقليدية الجديدة المتمثلة بالدياسبورا، ولا فرق إن كان متأخراً ذلك الدور الذي كان من الواضح أنه مشابه لدور الاسلام بالنسبة إلى اليهودية مثلما هو مشابه لدوره بالنسبة إلى المسيحية.

الصرف من جهة ثانية. على صعيد من هذه الأفكار، يمكننا تشبيه الاسلام بيهودية لا تنبذ المسيحية، أو بمسيحية لا تتنكر لليهودية، لكن إن كان الاسلام يوصف نتاجاً لليهودية والمسيحية، فإن موقعه هو خارج هاتين الديانتين من حيث إنه يتوحد بأصلهما، ينبذ «التطوير» اليهودي من جهة، ويرفض «التجاوز المسيحي» من جهة ثانية، ويعيد الأهمية المركزية التي كان اكتسبها الشعب اليهودي أولاً ثم المسيح ثانياً إلى شهادة التوحيد الأساسية القائمة على وحدانية الله. ولكي يستطيع الاسلام أن يتجاوز «المسيانية»، تعين عليه أن يضع نفسه في وجهة نظر أخرى، وأن يرجع هذه المسيانية إلى وجهة نظره الخاصة، من هنا إدراجه المسيح في قائمة الأنبياء التي تبدأ بآدم وتنتهي بمحمد. وغني عن البيان أن الاسلام قد ظهر إلى الوجود ـ شأنه في هذا كشأن الديانتين السابقتين ـ بواسطة تدخل الهي مباشر من «الارادة الالهية» التي كان التوحيد نتاجاً لها، وأنه كان على النبي، بناء على إمكانية خاصة وطريقة تحقيق مناسبة لها، أن يعكس الحقيقة المسيانية الجوهرية والملازمة للتوحيد الأصلي أو الابراهيمي. يمكننا تسمية الاسلام بمعنى ما «رد الفعل» الابراهيمي على تخصيص التوحيد باسرائيل من جهة، وعلى تخصيصه بالمسيح من جهة ثانية. ولئن كانت هاتان الوجهتان من النظر لا تتنافيان ميتافيزيقياً، يتعذر على الطريقة الدغماطيقية أن تحققهما معاً، ويتعذر عليها أيضاً ـ بحكم طبيعتها ـ أن تشهد لهما إلا بواسطة عقائد متناقضة تقسم من التوحيد الذي لا يتجزأ مظهره الخارجي.

لئن كانت اليهودية والمسيحية تمثلان، في ظل علاقة معينة، جبهة موحدة بازاء الاسلام، إن المسيحية والاسلام يتعارضان بدورهما مع اليهودية، وذلك في جنوحهما إلى تحقيق عقيدة التوحيد على وجهها الأكمل. لكننا رأينا هذا الجنوح، في الصيغة المسيحية، قد حدّ منه رجحان فكرة «المسيانية» التي لا يمكنها أن تكون غير فكرة ثانوية بالنسبة إلى التوحيد الخالص. فقد حطم العنصرَ التشريعي في اليهودية «استظهارُ» المسيحية، وهو استظهار ضروري ومشروع، للمفاهيم الباطنية، إذ امتصه «الماوراء» إن صح التعبير، طبقاً لصيغة تُحل النظام الروحي محل النظام الاجتماعي، بما أن أسرار الكنيسة ليست غير التشريع الذي يتوافق مع هذا النظام. لكن، بما أن هذا التشريع الروحي لا يجيب على المتطلبات الاجتماعية، لم يكن بد من اللجوء إلى عناصر تشريعية متباينة، وهو ما خلق ازدواجية ثقافية كانت شؤماً على العالم المسيحي. أما

الاسلام فقد أعاد تشييد شريعة مقدسة من أجل «هذا العالم»، وبذلك عاد إلى الانضمام إلى اليهودية، فيما هو يعيد توكيد العالمية التي كانت أكدتها المسيحية من قبل عندما تولّت كسر قشرة الشريعة الموسوية.

لعلّنا نستطيع القول أيضاً أن التوازن بين المظهرين الالهيين من النقمة والرحمة هو ما يشكل جوهر الوحي المحمدي الذي يعود فينضم بواسطته إلى الوحي الابراهيمي. أما الوحي المسيحي فإن كان أثبت تفوّقه على الوحي الموسوي، فلأن الرحمة «سابقة» مبدئياً ووجودياً على الغضب، كما تشهد بذلك الكتابة على عرش الله: «إن رحمتي سبقت غضبي»[1]. فالتوحيد الموحى به إلى ابراهيم يتمتع بتوازن تام بين الظاهر والباطن، لكن على حال من عدم التمايز الفطري أو البدئي، بالرغم من أن الأمر لا يتعلق في جميع الأحوال الا ببدئية ذات صلة بالأديان من الأروقة السامية وحدها. بموسى، أصبح الظاهر تقليداً، أي أنه عيّن له الشكل دون أن يمس منه الجوهر. وبالمسيح، أصبح الباطن بنوع ما تقليداً. وبمحمد، أعيد تشييد التوازن الأولي، وبه كانت خاتمة دورة الوحي التوحيدي. هذا التناوب من الوحي التوحيدي المتكامل إنما ينبع من طبيعة التوحيد نفسه، وتبعاً لذلك لا يمكننا أن نعزوه إلى تقلبات الحوادث فقط[2]. فالحرف والروح، إذ فهمناهما تركيبيّاً في التوحيد الفطري أو الابراهيمي، لا بد لهما من أن يتبلورا على نحو من الأنحاء تتابعاً وتمايزاً، طوال مدة دورة الوحي التوحيدي، من حيث أن الابراهيمية لم يكن لها بدّ من أن تعبر عن التوازن بين الروح والحرف، لكن على نحو غير

---

(1) اقتبس المؤلف هذا الحديث القدسي وأدرجه بلفظه العربي لكن بالحرف اللاتيني. ـ المترجم ـ

(2) إن صح القول أن عقلية شعوب الغرب، بما في ذلك شعوب الشرق الأدنى، أكثر محدودية من غالبية شعوب الشرق، فإن هذا راجع إلى إقحام العنصر العاطفي على الميدان العقلي، ومن هنا ميل هذه الشعوب إلى عدم رؤية الأشياء المخلوقة إلا من هذا الجانب، جانب «الواقعة الخام»، وعدم استعدادها للتأمل الحدسي للجواهر الكونية والشمولية التي تومئ لنا عن نفسها من خلال الصورة وهذا يفسّر لنا ضرورة الاعتقاد بألوهية مجردة تفادياً لخطر الوقوع في الوثنية والحلول. إن الأمر يتعلق هنا بعقلية آخذة في الاتساع شيئاً فشيئاً لدى جميع الشعوب، منذ قرون خلت ولأسباب ذات طبيعة دورية، وهذا ما يسمح لنا أن نفسر السهولة النسبية التي يتم بها الانتقال من دين إلى آخر لدى شعوب المدينة غير الدغماطيقية من جهة، أي الميتافيزيقية والميثولوجية، كما يسمح لنا أن نفهم تدخل العناية الالهية التي ساعدت على انتشار الاسلام في قلب هذه المدنيات، من جهة ثانية.

متمايز. فإن كانت الموسوية هي الحرف، والمسيحية هي الروح، كان الاسلام هو التوازن المميز بين هذين المظهرين من الوحي.

كل دين هو «تكييف». وبما هو تكييف، فهو تحديد. ولئن صح هذا على التقاليد الميتافيزيقية الصرفة، إن من باب أولى أن يصح على العقائد الدغماطيقية التي تمثل تكييفاً يتناسب مع عقليات أكثر منها محدودية. وإنما يجب البحث عن هذه التحديدات في أصول الصيغة التقليدية، والكشف عنها في مجرى تطورها وعندما تصير على اظهرها وهي عند نهايتها، أي عندما تصير عوناً على الوصول إلى هذه النهاية نفسها. ولئن كانت هذه التحديدات ضرورية لحيوية الأديان، إلا أنها تبقى مع ذلك تحديدات ويترتب عليها كل ما يترتب على التحديدات من آثار. وما البدع نفسها إلا آثار غير مباشرة من هذه الضرورة التي تحدّ من رحابة شكل التقليد، ويزداد حدّها له كلما أوغل التقليد سيراً في عصر الظلام ولا يمكنه أن يكون غير ذلك حتى بالنسبة إلى الرموز المقدسة، لأنه ما ثمة إلا الجوهر غير المنتهي الأبدي غير المتشكل، الذي هو وحده النقيّ إطلاقاً، ووحده الذي لا يطاله الادراك، ووحده الذي ينبغي لاستعلائه أن يتجلّى في إنحلال الشكل، بمثل ما يتجلّى إشعاعه عبر هذا الشكل.

عقبتان في طريق السالك

في طبيعة البشرية الساقطة عيبان أو عقبتان تقفان حائلاً بين الانسان وتحققه الروحي، أولاهما الهوى الذي يلقي به خارج نفسه فيما هو يجمعه، وثانيتهما الكبرياء التي تحبسه داخل نفسه فيما هي تفرّقه. وعلامة الهوى التعلق، وعلامة الكبرياء التطلّع؛ وهذا التطلّع وإن كان تطلّعاً روحياً، إلا أنه لا يقل عن التطلع المادي دنيوية، اللهم إلا أن نعطي كلمة «التطلّع» ـ كما يحصل ذلك أحياناً ـ معنى آخر محايداً. وعلى نحو مماثل، إن كنا نريد بكلمة «الهوى» قوة ذاتية محايدة وجاهزة، أمكننا بداهة أن نتكلم عن «الأهواء المقدسة»، أو التي تقدّست بسبب موضوعها، لكننا لا نريد هذا التحويل للطاقة الطبيعية عندما نريد أن نتكلم عن العيوب أو العقبات. هذا، ونلفت الانتباه، بهذه المناسبة، إلى أن الكبرياء لا تقبل مثل هذا التحويل، فهي لا يمكنها أن تكون إلا منهدمة أو منحلّة، من حيث أن التعبير الأول يدل على زهد وحرمان أو ندم، والثاني على كيمياء حب حقيق بـ «تذويب القلوب»، تبعاً لدرجة المعاناة أو نمطها. صحيح أننا أحياناً نتكلم عن «الكبرياء المشروعة»؛ لكن هذه تنهض على صعيد ليس منه ضرر، ولا علاقة له بالعيب أو الخطيئة.

الهوى، كما ينبغي لنا أن نفهمه هنا، هو إيثار العالم على الله، أما الكبرياء فهي إيثار النفس عليه، أو إيثار الشعور بالحسي على «الذات» الكامنة، بالتعبير الميتافيزيقي. أو كما عبر عن ذلك أحد القديسين: الهوى هو الابتعاد عن الله، والكبرياء هي الخروج عليه. بطريق الاستنتاج يمكننا القول أن إيثار العالم ـ في هيئة شيء ما ـ على الحق أو الخير هو من الهوى، وإيثار النفس ـ في هيئة غرور من أي نوع ـ على الحق أو الخير هو من الكبرياء، لأن الحق أو الخير أثر من الله ومرتبط به.

لا يعبر الهوى عن نفسه بالتعلق وحسب، وإنما بطريقة أشدّ ضرراً وأعني بها عدم الاكتفاء. كذلك الكبرياء لا تعبر عن نفسها بالتطلع وحسب، وإنما تصير على أسوأ ما يكون إذا ما انضم اليها العناد. وهذا يظهر أن النقيصتين تتداخلان اضطراراً: الهوى المعاند لا يكون بغير الكبرياء، والكبرياء التي لا ترتوي لا تكون بغير الهوى. ومن لا كبرياء عنده لا هوى عنده؛ ومن لا هوى عنده لا كبرياء عنده.

قد يتحلّى المتكبر بالفضائل كلها، بل ربما لا يخلو من قليل اتضّاع، لكنه يدعيها لنفسه وينتزعها، ضلالاً، من الله؛ وبذلك يجرّدها من كل قيمة ذاتية ومن كل تأثير عميق؛ أي أن الفضائل المنسوبة إلى المتكبر فضائل مجرّدة من محتواها؛ أما من يتّضع فيعلم أن ما ينسب اليه من فضائل إنما تنسب اليه عاريّة، مثلما يرجع النور، على نحو ما، إلى الماء الذي يعكسه، ولا يغيب عنه أبداً انه ليس هو صاحب هذه الفضائل - بمقدار ما ليس الماء هو مصدر النور -، وان أجمل الفضائل ليست بشيء من دون الله. بالمفهوم المعاكس، حتى ولو أردنا أن نفصلها عن الله بغيةَ الاستيلاء عليها، تظل ترجع إلى الله ما ظلّ لها قيمة.

قد يحدث أن يرغب إنسان مخلصاً في الاتّضاع - وبالتالي في الموضوعية تجاه نفسه - ويحقق بفضله نمطاً من الضّعة الحقيقية، لكنه في نفس الوقت لا يتحمل الذل ولو كان مستحقاً له أو كان ذلاً ليس منه ضرر؛ عندئذٍ يكون الاتضاع مشوباً شوباً كبيراً بعنصر من الكبرياء الذي يتجلّى إيضاً نوعاً من الميل إلى اذلال الآخرين؛ وهذا لا يكون إلا بالتقليل من شأنهم، وتأويل ما فيهم من ملائم تأويلاً غير ملائم. إن إمكانية شَوْبِ الاتّضاع بالكبرياء يبرهن على أن الكبرياء، كالهوى، يتألف من درجات: يحسن بنا أن نميّز بين نقيصة هي من طبيعة تكوين الانسان، وبين أخرى لا تكون غير أمر عارض؛ العارض يشفى، أما الجوهريّ فلا دواء له.

قلنا أن معيار الكبرياء - لعلها الكبرياء العارضة لا الأساسية - هو الميل إلى عدم تحمل الذل وإلى إنزاله بالآخرين. الموقف الصحيح هو الاّ نثور على الذل عندما يبين عن الحق، وان نتقبله عن طيب خاطر عندما لا يستهدف كرامتنا الحقيقية، تلك التي منحنا الله إياها بفعله الخلاّق والتي هي تابعة له؛ لا

شيء يضر بكرامتنا بما «نحن صورة الله» أكثر من الكبرياء، لأنه يفصلنا عن الجوهر الالهي لكرامتنا. نحن نعلم، من وجهة نظر زهدية وعاطفية، إلاّ ذلّ بغير حق، لكن هذه مسألة منهج لا مسألة عرف، بمقدار ما يكشف منظورنا عن طبيعة الأشياء ولا يكشف عن تلقائية مريدة وعاطفية.

من المتكبرين اناس يبدون متواضعين لأنهم يجتنبون بذلك ازدراء الآخرين، بينما هم مغترون بأنفسهم مع ذلك. كما أن منهم، على خلاف من أولئك، من يبدون متواضعين يقللون من شأن أنفسهم بينما هم يقللون من شأن غيرهم. ثم إن من الناس من نظن أنهم متواضعون لأنهم متواضعون ظاهرياً أمام الله أو أمام المرشد الروحي أو أمام عظيم من عظماء هذا العالم، بينما هم ليسوا كذلك أبداً أمام أمثالهم؛ وهو ما يدل دلالة قاطعة على أنهم ليسوا مخلصين في تواضعهم أمام من هم أكبر منهم، ولا أمام الله.

التعلّق والأنانية وعدم الارتواء ـ كل هذه النقائص مناسبة للهوى؛ التطلع والدعوى والعناد ـ كل هذه نقائص مناسبة للكبرياء؛ النقيصتان: الكبرياء والهوى تقتسمان، في نهاية المطاف، الخبث والحمق، بصرف النظر عن التضامن غير المباشر فيما بين النقائص جميعها.

يطيب للرأي الشائع أن يقرن ـ وهو على حق في ذلك ـ التكبر بالحمق. في الواقع، يمكن المرءَ أن يكون دعياً في حمقه، كما يمكنه أن يكون أحمق في ادّعائه؛ فالحمق والادعاء متلازمان. والحق أن نقص العقل لا يجبر صاحبه على الادعاء، لكن الادعاء لا بد وأن يلحق ضرراً بالعقل. ولئن كان الحمق، كما هو مسلّم بذلك عموماً، هو العجز عن التمييز بين الجوهري والثانوي، أو بين السبب والنتيجة، فإنه يشكل بذلك جانباً من التكبر، لكنه عندما يكون مرتبطاً بالاتّضاع والزهد لا يظل حمقاً، بل بساطة روح لا تزعج عاقلاً ذا فضل.

ما هو قريب جداً من الادّعاء الاكتفاءُ، لكن هذا سلبي وذاك ايجابي. فصاحب الاكتفاء ليس من يعي، عن حق وبكل تواضع، قيمة ما يعلم وما يفعل، بل من امتلأ بما في ذاته من قيمة وهمية راح «يسقطها» على ضآلة علمه وتفاهة فعله. ليس الاتّضاع نقيض الجاه أبداً، ولا يمكنه أن يكون كذلك أبداً ما اتّصف الجاه بالايجابية، وليس الاتّضاع هو التواضع، أي أن الجاه ينفي

التواضع فيما ينطوي على الضّعة ويتضمّنها. بصرف النظر عن الضّعة التلقائية والمفرطة ـ لكن الضرورية والمؤثرة على الصعيد البسيكولوجي الذي يتطابق معها ـ، أن الضّعة هي الشعور بالجوانب المختلفة من ضآلتنا الحقيقية، لا الوهمية، وفي نفس الوقت الشعور بغياب الرغبة في التوكيد الفردي، أما التواضع فهو الشعور، لا بحدنا الأنطولوجي أو بنقصنا البشري، بل هو مجرد شعورنا بعدم كفاءتنا أو بعدم قدرتنا، كلما دعت الحاجة. من جهة، يقترب التواضع من الاتضاع، لكنه يبتعد عنه من جهة أخرى، وهو ما نريد توضيحه عندما نقول أن المتّضع يجب أن يكون متواضعاً دوماً، لكن ليس على المتواضع أن يكون متّضعاً دائماً.

على الصعيد البشري، ثمة نوع من علاقة واقع بين الهوى والجمال من جهة، وبين التكبر والذكاء من جهة ثانية: أي أن الجمال والذكاء أصبحا عند الانسان الساقط سيفين ذَوَيْ حَدّين؛ ومن هنا اللعنة التي يصبها الأخلاقيون عليهما؛ ويصدق الشيء نفسه على المستوى اللاهوتي. في المقابل، الذكاء والجمال مبرأان ومستحسنان كل البراءة والاستحسان لدى الباطنية التي تنظر إلى ذاتيّة الأشياء لا إلى المناسبة الناقصة؛ فالباطنية تعترف بأن الأشياء التي قد تكون بالنسبة إلى البعض غواية وسبباً للهلاك، قد تكون بالنسبة إلى الآخرين دعوة إلى الله؛ وهذا هو كل سر اللطافة الميتافيزيقية في الأشياء.

بصرف النظر عن ضعف الطبيعة البشرية، وعن دقائق هذا الضعف، نقول أن الحقيقة التي نحن بصددها بسيطة للغاية: فالذكاء والجمال ايجابيان داخلياً، لكنهما ـ خارجياً وعملياً ـ ليسا إيجابيين أو خيّرين الا على الشرط البيّن: الا ينفصلا ذاتياً عن الله، ولا يُنظر اليهما موضوعياً بمعزل عن الله وفي مضادّة مع الله في النهاية. ولقد كانت هذه خطيئة الاغريق في العصر الكلاسيكي كما كانت خطيئة عصر النهضة، من جهة الازدواجية في كل من الفكر والفن تحديداً.

في الهوى، يكون لأشياء هذا العالم شيء من المطلق. وفي الكبر، تتخذ الأنيّة هذا المظهر. ومن الواضح أن هذين العيبين لا يتنافران مع مفهوم الله وحسب، وإنما، ومن باب أولى، مع رياضتي التأمل والتحقق اللتين ترجعان اليه. إن الوثنية والنرجسية، في الطبيعة الساقطة، بالرياضات المنصبّة

على غير المنتهي ـ من ناحية البطون كما هو من ناحية المباينة ـ لهو من أشد أنواع النفاق إيلاماً وسخفاً.

ينتج عن معظم اعتباراتنا المتقدمة أن وجهة نظرنا ليست وجهة نظر الارادة الفردية والعاطفية؛ كذلك لا تلتقي وجهة نظرنا مع مذهب الندامة أو التوبة الذي يرى أن المقيت وحده هو الذي يودي إلى الله، ولا مع مذهب إذلال النفس أو تعذيبها الذي يرى أن على كل إنسان أن يؤمن بأنه أكبر الخطاة. عندما نتكلم عن الهوى والتعلق لا نعني بذلك ذلك التعلق الطبيعي الذي يستشعره كل إنسان في متع معيّنة ولا يتعارض أبداً مع الحس بالنسبية، ولا مع طمأنينة النفس أو الزهادة الكلية؛ إنما نعني بالتعلق ذلك التعلق العاطفي الذي ـ كما قلنا ـ يمنح الأشياء النسبية صفة مطلقة على حساب حب الله. وعندما نتكلم عن الكبر والتطلع والدعوى لا نريد بذلك ذلك الشعور الذي يشعر به الانسان الموضوعي بقيمته واعتزازه الطبيعي بنفسه أو بكرامته وشرفه، مما لا يتعارض أبداً مع الشعور بعدمنا الميتافيزيقي ولا مع اتّضاعنا الحقيقي للآخرين؛ إنما نريد بذلك حصراً المبالغة في تقدير النفس التي لا بد وأن يترافق معها انتقاص من الآخرين، مما يجعل من الفناء في الله أمراً مستحيلاً. الكبر هو «الحرص على الحياة»؛ هو «رفض الموت قبل الموت».

من الناحية النفسية أو الأخلاقية، نميّز بين المتكبرين وغير المتكبرين مهما كانت درجة التكبّر عندهم. وفي المستطيقا (التصوف) الارادية والعاطفية، يقال ان الناس متكبرون جميعاً، وهو قول خطأ؛ لأن الكلمات ـ في هذه الحالة ـ لا يبقى لها معنى عملياً، لكنه صحيح من ناحية أخرى من حيث حقيقة الكبر الذي نجده عند كل إنسان ويمكنه أن يَنْشَطَ تبعاً للظروف، ولا يكون إلا على درجة ضعيفة. يريد مذهب المستطيقا الارادية أن يقطع الطريق على كل لطيفة غير مجدية. أما مذهب التفكر الروحي فيتعامل مع الحقيقة لا مع الحماسة؛ وبالتالي فإن العلاج الذي يصفه ليس تخميناً مستوياً وناجعاً، بل هو معرفة دقيقة بالشر ومحددة. العارف، بالمعنى الأصلي للكلمة لا بمعناها الانتمائي، لا يسأل: ما هو ألدّ أعداء الكبر إرادياً وعاطفياً؟ بل يسأل: ما هي طبيعة الأشياء هنا، وبالتالي ما هو الموقف الايجابي الذي ينبغي أن تتخذه الروح والنفس بغية نفي الكبر والقضاء عليه؟ فموقف الروح أولاً هو

التمييز بين المطلق والنسبي، وفي النسبي التمييز بين الجوهري والثانوي؛ وهو التمييز الذي يفضي إلى التفكر المقدس والموحد بالمطلق والجوهري. وموقف النفس بالتالي، قياماً بهذا التمييز وهذا الاحساس بالتناسب والتوازن، هو المحو من جهة، والكرم من جهة ثانية؛ جميع الفضائل الأساسية انما نجدها متضمّنة في هاتين الصفتين.

المحو أمام الله أولاً. ثم، تحقيقاً لهذه الصفة العمودية، المحو أمام العالم، وبالتالي في البعد الأفقي: كل فضيلة وكل مرتبة ننالها إنما تأتي من الله، وما نحن غير صفائح ترجيعية؛ وصاحب البصيرة والفضل، إذ يعلم أن ليس باستطاعته أبداً أن يضيف قيمه الشخصية إلى الكمال الالهي، وهو الكمال الوحيد الموجود، ويدرك - بالتالي - انه لا شيء أمام الله إلا أن يفتقر اليه، لا يريد كذلك ان يمنح نفسه قيمة أمام الناس، أي لا يتطلع إلى فرض نفسه عليهم أو تقديم نفسه اليهم بما هو عليه، بل يقوم بوظيفته، ويؤدي واجباته، ولعله أن يكون ملكاً، ولا يسعى إلى إثبات شخصيته الفردية حتى ولو اضطرته وظيفته أن يفرض نفسه بما هو وكيل أو رمز. الملك والحبر يتقبلان على نحو غير شخصي ومتّضع لله، التكريم الذي يجب لهما. المتّضع لا يجني المتعة ولا يفكر في المغنم من كونه «انا»، ولا يضمر تحاملاً على «الآخر».

وهذا ينطبق على الكرم أيضاً: يجب بذله لله أولاً، ثم للناس. كلنا يعرف ما الكرم تجاه القريب، لكن ما الكرم تجاه الله؟ هو أن نهب أنفسنا لله في التفكر حتى الفناء - بمقدار ما هو ممكن - في الحياة الالهية في أعماق قلوبنا.

إن ما يهم الانسان ويقرر مصيره النهائي هو معرفته وإيمانه، صفاته وأفعاله. وقوام الصفات النبيلة المحو والكرم: المحو أو الفقر، الذي ينطوي على الزهادة والقناعة وعلى الصبر والرضا؛ والكرم والأريحية، الذي ينطوي على الحمية والمثابرة والثقة والفرح في الله.

الهوى والكبر يشكلان بَدَريًا آفة وعقبة، فإذا اختلطتا بالتطلعات الروحية العليا يصبحان من الرجس. قد يقول لنا قائل، نحن نعلم هذه الأشياء فهي بديهية ولا شك فيها. لكن الأشياء التي لم تكن قط مجهولة هي في نفس الوقت الأشياء نفسها التي يبذل الناس أقصى جهدهم في سبيل تعلمها.

الايمان والاسلام والاحسان

ينهض الدين الاسلامي، أو الانسان المسلم بتعبير أدقّ على ثلاثة عناصر وأسس: أولها الايمان، ومركزه القلب، وثانيها الاسلام، وهو الاستسلام أو الانقياد للارادة الالهية، وهو موقف يشمل كلّية الانسان، بما في ذلك حدّه الجسماني، وعلى الأخص جوارحه وأفعاله[1]، وثالثها الاحسان (والكلمة هنا تنطوي على معنى «العمل»، و«الحسن» أو «الجمال»)، ويتكوّن من ارتقاء العنصرين المتقدمين ارتقاء نوعياً. وهذان العنصران ـ الايمان والاسلام ـ يدخلان، بدئياً a priori، وبحسب التفسير العادي، في نطاق «الشريعة»، أي قانون الظاهر. أما الاحسان، فيتواحد في لغة الصوفية بالتصوف نفسه، أي بعلم الباطن، فهو من العنصرين الآخرين ـ الايمان والاسلام ـ حياتهما التي تسرى فيهما وتعمّقهما، وعندئذٍ لا ينظر اليهما في اعتبار يكشف عن ميدان نشأتهما ـ وهو ميدان الظاهر[2] ـ ما دامت امكانية هذا الميدان محدودة بحدود الانسان. فالظاهر، إذ يلحّ على الايمان والاسلام بما هما منه العمودان والمحتوى في الوقت ذاته، لا يقدّم للاحسان غير تعريف ظاهري واحد[3]، ولا يبحث في طبيعته. وهنا يتدخل التصوف، بما هو علم الاحسان نفسه وبما هو نظرية ومنهج روحيان، فضلاً عن كونه عقيدة ميتافيزيقية، وبذلك يكون

---

(1) الجوارح هي اليدان والرجلان والسمع والبصر واللسان والمعدة وأعضاء التناسل.

(2) كل عنصر يكشف عن هذا الميدان فهو قابل للانتقال إلى ميدان الباطن، على حين أن العكس غير ممكن دائماً. فثلاثي الايمان والاسلام والاحسان هو من الدين، وهو اصطلاح لا يعين التدين العام وحسب، وإنما يعين الباطن أيضاً. فالتصرف لا يتميز من الدين بل من الشريعة بما هي مظهر خارجي من الدين.

(3) الحد الظاهري للاحسان يرجع إلى المعنى الحرفي لهذا الحديث: «الاحسان أن تعبد الله كأنك تراه، فإن لم تكن تراه فهو يراك».

الاحسان همزة الوصل بين تديّن العموم والحكمة العملية.

قبل أن نعود إلى الاحسان، لننظر في الايمان والاسلام في معناهما العميق: فالايمان، مبدئياً، هو القبول بفكرة، لكن الانتساب إلى عقيدة دينية يستوجب أن يتحقق في الأفراد بما هم جماعة. وفي هذا الانتساب الحدس والعقل والعاطفة والخيال، أي أن الانتساب سلبي جزئياً وسلبيته هذه مستمدة من سلبية الجماعة. لكن الايمان، بالمعنى الروحي صرفاً، لا يبقى شعوراً غير مباشر بالالهي أو مجرد شعور رمزي به، بل يغدو نوعاً من المقاسمة المباشرة والفاعلة التي يمنحها الالهي للمؤمن، أي أننا هنا لسنا بازاء إيمان بسيط بالله، بل بازاء اعتراف من العلم الالهي نفسه، إن كان لنا أن نعبر كذلك.

من ناحية أخرى، إذا اعتبرنا الايمان ـ بالمعنى العادي للكلمة ـ فضيلة، وهذا يدل على أنه ليس شأناً من شؤون العقل، فغنيّ عن البيان أن «اليقين» الذي تنطوي عليه المعرفة ـ بما هي تحمل ثمرتها في ذاتها ـ لا يمكنه أن يكون فضيلة تستحق الثواب بأكثر مما يمكن أن تكون كذلك بداهةً نكتسبها بواسطة الحواسّ. لكن هذا لا يجرد المعرفة من صفتها «الفارقليطية» والتطهيرية والمنجية، وهي صفة يتضمنها مفهوم «الايمان الذي ينجّي». على كل حال، لا بد للمنظور الظاهري ـ وهو منظور أخلاقي بصفة أساسية ـ من أن يرى في الايمان نوعاً من الثواب، في معزل عن الفضل أو اللطف grâce. وليس ما يضفي على الايمان صفة الثواب والقيمة الأخلاقية إلا أن ينتفي عن محل الايمان سببه الموضوعي الكافي، إذ ليس أصلح ولا أفضل من امرئ يؤمن بما لا يرى[1] على حين أن المعرفة تحمل مبرر وجودها في نفسها، أو هي هي مبرر وجودها. لكن هذا لا يعني أبداً أن تكون المعرفة في جميع الظروف والأحوال ذات صفة مباشرة، فالمعرفة مراتب أو درجات، وهي إن لم تكن كذلك فقدت صفتها التي تميزها من جوهرها النهائي، ولعل التفاوت أو الاختلاف في مراتب الصوفية من الأمور المعروفة جداً. لكن، إذا كانت المعرفة ذات صفة غير مباشرة من بعض الوجوه، وهي في هذا تستوي مع الفهم النظري مثلاً، فصفتها غير المباشرة هذه مغايرة للايمان مغايرة عظيمة،

(1) الكلمة الانجيلية: «طوبى لمن لم يروا وآمنوا» ترتد إلى الاستعداد الأساسي في النفس المتأملة للتسليم بدريًا بما فوق ـ الطبيعي.

بمقدار ما ننظر إلى الايمان في مظهره العادي والنفسي: كل معرفة فهي موضوعية وساكنة بحكم حدّها بينما الايمان ذاتي ومتحرك بما هو وظيفة عقلية من الحب.

ولعلنا نستغرب أن يصطلح الدين الاسلامي على «الاسلام»، لا على الايمان، مفهوماً له، لكن استغرابنا ما يلبث أن يزول عندما نعلم أن تطبيق الاسلام أوسع من الفكرة التي تنطوي عليه، وان الفكرة ليست أوسع من تطبيقها إلا من حيث مظهرها فقط. ففي الاسلام نميّز ثلاث مراتب: أولاها، الاسلام الطبيعي أو الفطري، وهو الموافقة الضرورية والسلبية وغير الشعورية الكامنة في الأشياء مع سببها الانطولوجي، ويكون بمقتضاها كل حادث (مخلوق) مسلماً. والثانية، إسلام القصد والارادة والحرية، ويترجم إلى موافقة تعبّدية وأخلاقية مع الشرع المقدس، وهذه الموافقة تعني الذين أسلموا لله بارادتهم، وهم عامة «المسلمين»[1] فهؤلاء هم المسلمون، ولو جوّزنا لأنفسنا أن نتوسع في تطبيق هذه الفكرة تطبيقاً لا يقتصر على المجال الاسلامي المعروف قلنا أن المسلمين هم جميع الناس بالقدر الذي يتمسك فيه كل منهم بدينه. والثالثة، الاسلام الروحي، وهو الاسلام الذي لا يقتصر على جماعة معيّنة بما هي كذلك، بل يشمل المسلمين ما داموا متحدين بالمحبة الالهية، إن إسلامهم جاء ثمرة لتحققهم الروحي بارادة منفصلة عنهم بعض الانفصال، وهم من أنفسهم شريعة أنفسهم. فالصوفي، وهو مسلم في كل كيانه وعن معرفة تامة بالسبب، إنما يحقق الاسلام الكوني L'Islam cosmique، الذي هو أشبه كمالاً بالاسلام الطبيعي أو الفطري L'Islam naturel، لكنه إسلام فاعل وشعوري[2] يحتوي في طيّاته احتواء ظاهراً على جميع أوجه الموافقة

---

(1) رغم أن اصطلاح «المسلم» يدل في معناه العام على من «أسلموا» لله، أي على«المسلمين»، نجد في المقابل اصطلاح «المؤمن» يدل على جانب أعمق، كل الناس يجب أن يكونوا «مسلمين»، لكن لا يحق لأحد أن يزعم أنه «مؤمن»، وأقل من ذلك أن يزعم أنه «محسن». الصوفية يعتبرون أنفسهم المسلمين بامتياز. وكلمات مثل «كاثوليكي» (وتعني العالمي) و«الأورثوذكسي» (وتعني المستقيم الرأي)، شأنها كشأن جميع النعوت التقليدية، قابلة لنفس التطبيق العالمي الذي يقبله اصطلاح «المسلم» و«المؤمن».

(2) كذلك إن الكمال السلبي للتراب يمكنه، بسبب من سكونيته، أن يقارن بالكمال الايجابي الذي يتصف به «العقل» الثابت.

(الاسلام) الممكنة. وهذه الحالة متأتّية من اندغام أو تداخل فيما بين الاسلام الارادي عند الانسان المسلم وبين الاسلام الطبيعي الكامن في كل شيء. في هذه الحالة تطلّع النفس على التجلّي الكلّي وتستوحي منه على نحو من الانحاء، كما يدخل التجلي الكلي في النفس، إن جاز التعبير، ويصبح «إسلامها». بعبارة أخرى، يصبح الاسلام الطبيعي أو الكوني إسلاماً سارياً في النفس الانسانية، ومالكاً للوعي رمزياً، متوسلاً إلى ذلك بالاسلام الروحي الذي تحقق في الصوفي. بذلك يكون العالم معتمداً على الصوفي، ويصبح الصوفي شريعة العالم، بما ان الصوفي شريعة نفسه ومن ناحية أخرى، يصبح الصوفي سارياً في العالم بواسطة الاسلام الكوني، ويصبح إسلامه الخاص متواحداً مع الضرورة العميقة الكامنة في الأشياء.

بقي علينا أن نتكلم على الحالة الثالثة وهي الاحسان، ولعلنا نستطيع أن نفعل ذلك، مستعينين بهذا الثلاثي: الشريعة والطريقة والحقيقة. فالشريعة تشتمل على الايمان والاسلام، بما هما عنصران دينيّان واجتماعيان، وبالتالي على كل ما ينطويان عليه على الأصعدة الدغماطيقية والعبادية والتشريعية والطريقة تتواحد بالاحسان. ثم الحقيقة، وهي مبرر وجودهما (الشريعة والطريقة) وغايتهما العظمى. فالعنصران الأخيران من الثلاثي، أعني الطريقة والحقيقة، هما تبعاً لذلك - من ميدان الباطني. أما الشريعة فهي المساهمة غير المباشرة في عنصر الحقيقة، وأما الطريقة فتصل إحداهما بالأخرى متوسلة إلى ذلك بـ «المعرفة». وبذلك يكون «الاحسان» هو الطريقة والحقيقة والمعرفة والمحبة. والجدول التالي يوضح لنا هذه العلاقات المختلفة:

1 ـ الايمان	1 ـ الشريعة	
2 ـ الاسلام	2 ـ الطريقة (الباطن)	المعرفة
3 ـ الاحسان	3 ـ الحقيقة	المحبة

ولو نظرنا في مقامي الاحسان، وهما المعرفة والمحبة، لرأيناهما يترجمان على نحو من الأنحاء - تعاقباً - الايمان والاسلام. فالمعرفة إيمان «دبّت فيه الحياة» في تجاوزه للحرف وصيرورته «روحاً» والمحبة اسلام «دبت فيه الحياة» بمعنى مماثل: الاسلام السكوني يصبح «مقاسمة»، أو «مساهمة»

ديناميّة، لأن الله «محبة». والمعرفة النسبية تنفصل عن المحبة النسبية، كما ينفصل الايمان عن الاسلام، لكن المعرفة المطلقة تتواحد بالمحبة المطلقة، فتكون المعرفة والمحبة وجهين من حقيقة واحدة، كما أن الحقيقة والكمال كينونة واحدة.

في العالم البشري الأصغر، يقوّم العقل بدور «المبدأ»، ويقوم الانسان بدور محل التجلّي، وما الاحسان إلا التحقيق الواعي الفاعل المباشر الذي تتولاه العلاقات القائمة بين المبدأ «والتجلّي»: فهو، من جانب، تقديس للمخلوق، ومن جانب آخر، إمتصاص في «الثابت».

الكوزمولوجيا الإسلامية مقارنةً بالهندوكية

في حديث للنبي ﷺ إن أول شيء خلقه الله القلم (والله - هنا - الحقيقة الأولى غير المتجلية في نزوعها الإلهي إلى التجلّي، أو هي أول تعيّن إلهي بغية الخلق)؛ خلقه من نور، وخلقه من درّة بيضاء، طولها طول ما بين السماء والأرض (المسافة التي تفصلهما هي البعد الشاسع بين التجلي غير المتعين والتجلي المتعين). ثم خلق اللوح (= اللوح المحفوظ)، خلقه أيضاً من درّة بيضاء، سطحه من ياقوت أحمر، طولُهُ طولُ ما بين السماء والأرض، وعرضُهُ عرضُ ما بين المشرق والمغرب (أي: يشتمل على جميع إمكانيات التجلي). وفي حديث آخر ان عند الله لوحاً، أحد وجهَيْهِ ياقوت أحمر، ووجهه الآخر زمرّد أخضر (اللونان يدلان على تمايز الاتجاهات الكونية، تماماً مثلما يدل على ذلك الأحمر بالنسبة إلى الأبيض؛ - يقابل ذلك الـ «غونا» في العقيدة الهندوكية)، أقلامه من نور (مبدأ تجلّي العالم - البوروشا الهندوكية - في اعتبار تكثر الأشعة العمودية التي تناسب الإمكانيات الجوهرية المستمدة من الأسماء الإلهية أو مظاهر الكائن)[1].

---

(1) بحسب تفسير ممكن آخر للّونين اللذين يصطبغ بهما اللوح المحفوظ، يمثل أحدُ هذين اللونين القوام الكوني من حيث إنه يحفظ نقاءه غير المتمايز، ويمثل الثاني نفس هذا القوام من حيث إنه يجلّي الإمكانيات، التي ينقلها القلم. في الحالة الأولى، القوام (= الماهية) بكر مثل السيدة مريم التي هي تجسيد له. وفي الحالة الثانية، القوام «أم» (الكون المتجلي). القوام، كالعذراء، غير متمايز عن التجلي الكوني (جوهر الهباء، حرفياً «يشبه سحابة من غبار»، أي أنه غير متمايز). من حيث إنه «أم» هو القوام الممايز (طبيعة الكل) - يمكن القول العلة الفاعلة - للأشياء المتجلية. في الحالة الأولى، اللوح «أبيض»، وفي الثانية «ملوّن». هذا التمييز بين «جوهر الهباء» و«طبيعة الكل» ليس بعيد الشبه عما تدين به الهندوكية من تمييز بين «براكريتي» (التي ما هي غير «الطبيعة الطابعة» natura naturans) و«فكريتي» VIKRITI («الطبيعة المطبوعة» natura naturata) - هذا الاصطلاح الأخير معناه الجوهر بما هو متمايز =

وفي حديث آخر يرويه ابن عباس ان الله خلق القلم قبل أن يخلق الخلق، وكان مستوياً على العرش (أي ان الله يستوي على العرش بمقدار ما نلحظ درجة من النسبية؛ والعرش هنا لا يعني التجلي غير المتعين بل المفارقة الساكنة أو «الانفصال» الشاسع بين المبدأ ومظاهره النسبية تقريباً، بما يعني أن المبدأ الأنطولوجي يظل غير متأثر بالتقاطب الثنائي الذي يصدر عنه التجلي الكوني)[1]. فلما نظر اليه القلم انكسر من هيبة الله وسال منه المداد (يمثل المداد الإمكانية الأولية غير المتمايزة من التجلّي، بينما تمثل الحروف تمايزها غير المحدود).

وبما أن الله يعلو على القياس البُعْدي الذي يُرمز اليه هنا بالقلم ـ وهو تعيّنُهُ الوجودي ـ كان هذا ـ أي القلم ـ غير قادر على أن يحصر في حدود تعينه اللاتعيّن الإلهي الذي يتعذر على القياس فعبر عنه بطريقة مغايرة. فالمداد إذن انعكاس للإمكانية الكلية، ـ وبما هو إنعكاس لا يمكنه أن يساوي غير الإمكانية

= عما ينفعل أو يصدر عنه. أما اصطلاح «جوهر الهباء» فغالباً ما يستعمل بمعنى «المادةِ الثانوية» Materia secunda. واصطلاح «الجوهر الهيولاني» (القوام المادي) غالباً ما يستعمل أيضاً بنفس المعنى؛ غالباً ما يُكتفى باستعمال «الهباء» أو «الهيولى» (المادة الأولية). أما اصطلاح «العنصر الأعظم» فمعناه حصراً «براكريتي» بما هي كذلك. الرمزية الإسلامية ترى القوام الكوني كالكتاب أو «أم الكتاب»، والكتاب في هذه الحالة هو الوحي، أي بتوسيع الكون المتمم. والقلم غالباً ما يسمى «القلم الأعلى»، بما يشير إلى تواحده مع «اللوغوس» Logos. تبعاً لابن عربي، مصطلحات «القلم» و«العقل الأول» و«الروح الكلي» و«الحق المخلوق به» و«العدل»، كلها مترادفات. فالقلم El-Qalam ليس هنا الكلام أو «الكلمة» Le Verbe، بل انكسارها الكوني الذي هو «الروح»، الذي هو «النور» في جانبه القابل أو المؤنث.

(1) بما أن العرش يدل على علاقة، ـ علاقة المبدأ بالتجلي الذي يصدر عنه، ـ يمكن تطبيق هذا الرمز على درجات مختلفة. يقول ابن عربي في «عقلة المستوفز» ان «العرش المجيد» هو «العقل غير المخلوق (العقل المتواحد بالقلم الأعلى)»، و«العرش العظيم» هو النفس غير المخلوقة التي هي «اللوح المحفوظ». ثم يلي ذلك (في سلّم التنزل) «العرش الرحماني»، الذي هو فلك الأفلاك، ثم «العرش الكريم» الذي هو «الكرسي». بصورة عامة، يمكننا تطبيق الرموز الكوزمولوجية الأساسية الإسلامية على درجات مختلفة، بما فيها الدرجة ما بعد الكونية؛ وهذا بسبب من خاصيّتها الملموسة التي هي علامة على شموليتها وكلّيتها. على الاعتراض القائل بأن غموض هذه المصطلحات الفنية من شأنه أن يجعل من قراءة النصوص الصوفية أمراً صعباً، نجيب ان هذه النصوص تكون مصحوبة بتعليم شفهي يتبع مدرسة أو طريقة تعني لها هذه المصطلحات معاني واضحة.

الوحيدة من التجلي - فتحول بالقلم إلى إمكانيات وجودية لا حدّ لتغايرها. والإمكانية الكلية هي جماع الأسماء والأسرار الإلهية؛ وهنا أيضاً نجد المفهوم الأعلى للحروف التي تشتمل عليها الذات الإلهية - وبالتالي «اللاكائن» (أو غير المتعين)، أو بتعبير أدق «الكائن الأعلى»، أو التي تشتمل عليها «الصفات» - وبالتالي «الكائن»[1] من دون أن يمسّ ذلك بمفهوم «وحدة» الكائن اتصالاً، أو «وحدته» انفصالاً[2]. وعلى هذا النحو «تتمرأى» الحروف العليا (المبدأية صرفاً، باعتبار كل منها الله، ولكن ما من أحد منها هو الآخر) في القلم «المخلوق من نور» الذي يتلقى انعكاسها و«ينفطر» من وطأة تعذر قياسيتها (مرموزاً اليه بالهيبة) لكي ينسخها هيئة متجلية مخلوقة متآسرة.

يقول ابن عباس أن القلم ينفطر والمداد يسيل إلى يوم القيامة، أي ما دامت دورة التجلي الكونية. وقال الله للقلم: اكتب! فقال القلم: ربِّ، ماذا أكتب؟ فقال: اكتب علمي بخلقي، وكلّ ما أنا خالق إلى يوم القيامة (جماع امكانيات التجلي المبطونة في العلم الإلهي)[3]. وعن سعيد بن منصور ان أول شيء كتبه القلم: «إن رحمتي سبقت غضبي»[4]. وعن ابن عباس أيضاً ان

---

(1) تنقسم الأسماء الإلهية إلى قسمين: أسماء ذات وأسماء صفات؛ وترتد هذه الأخيرة إلى مظاهر «الكائن». مثلاً، «القُدّوس» اسم ذات لأنه ليس في الله ما هو غير قُدْسي. وفي المقابل، «الغفار» اسم صفة لا اسم ذات؛ لأن كل ما في الله ليس مغفرة، من حيث ان له صفة «المنتقم». وأسماء الصفات أما هي أسماء جلالية أو أسماء جمالية.

(2) وهذا ما يعنيه ان «الكائن» لا شريك له وبدون تجزئة، في المعنى الأول هو «أحد»، وفي المعنى الثاني هو «واحد».

(3) نلاحظ أن رمزية عضو الذكورة المتمثل بالقلم تذكرنا بـ «النغام» الخلاق لدى «شيقا» الذي يجلّي بكل وضوح الصفة المقدسة للاتحاد الجنسي. من ناحية ثانية، نلفت الانتباه إلى العلاقة بين القلم والوظيفة النبوية أو القدسية العظمى من وجهة نظر أخرى؛ ولذلك قال النبي عن نفسه: «أنا القلم». كذلك قال سيدنا علي (الذي هو في الإسلام بمنزلة القديس يوحنا في المسيحية): «أنا النقطة تحت الباء، انا الجالس بجنب الله، أنا اللوح المحفوظ، أنا عرش الله، أنا السموات السبع». ونلاحظ أيضاً التشابه بين الأمر الذي أعطيه القلم والأمر الذي أعطيه النبي: للأول قال الله تعالى: «اكتب!»، وللثاني قال جبريل: «اقرأ!». كذلك التشابه بين جواب القلم وجواب النبي؛ أجاب الأول: «ما أكتب؟»، وأجاب النبي «ما أقرأ؟». لهذين الجوابين صلة مباشرة بصفة «الأمّي» التي اختص بها النبي. كذلك البشارة التي تلقتها مريم العذراء تكشف، في جميع تفصيلاتها الأساسية، عن شبه ظاهر مع الأمثلة التي أتينا على ذكرها.

(4) الله هو «الرحمن» بذاته وبالنسبة إلى الخلق أجمعين، وهو «الرحيم» بالنسبة إلى المخلوقات. =

القلم كتب يومئذٍ كل ما سوف يُخلق إلى يوم القيامة (البرالايا الهندوكية) وما قُدّر عليه من خيرٍ وشر وسعادة وشقاء. قال تعالى: ﴿**وكل شيء أحصيناه (أي: قدّرناه) في إمامٍ (نموذج أصلي) مُبين**﴾ (يس 11). ومعناه: كل شيء قدرناه في اللوح المحفوظ. «عند الله لوح من الدرّ الأبيض ينظر الله إليه كل يوم وليلة ستين وثلاثمائة نظرة[1]، في كل نظرة يخلق ويرزق، يميت ويحيي، يذل ويعز، ويفعل ما يريد» (أي: ما لا تستطيع إرادة أن تبدله أبداً، وهو ما لا يُعرف الإنسان أسبابه). وفي حديث آخر ان الله كتب مقادير الخلق قبل خلق السموات (التجلي غير المتعين) والأرض (التجلي المتعين) بخمسين ألف سنة (رقم رمزي يعبر عن بعد الشقة بين المبدأ والتجلي). يقول أحد المفسرين: «يدل هذا الحديث على أن القلم سبق (مبدئياً وأنطولوجياً) العرشِ، وأنه أول الخلق (هذه الكلمة لا تعني «المتجلّي» manifesté بل «المتعيّن» déterminé) وان اللوح خلق بعده[2].

فإذا كان الخلق قد تمّ بعد خمسين ألف سنة من كتابة «اقدار الخلق» (ومن المهم أن نؤكد ان هذا البون الشاسع الزمني يبين رمزياً مفارقة القلم واللوح لما يثمر عنه فعلهما المشترك؛ عندما نعتبر هذا الفعل سابق تقدير Prédestination بحسب الاصطلاح الغربي - بل حريٌّ بنا أن نقول «قسمة» répartition أو «اختيار» choix)، يتعين علينا أن نفهم ذلك على أنه علاقة

= نقول أيضاً كان «الرحمن» قبل الخلق (أي، فيما وراء الخلق، بذاته، بمعنى الاصطلاح السنسكريتي «انندا»)، و«الرحيم» منذ الخلق (أي، في داخل الخلق و«خارج ذاته»)؛ أولى هاتين الصفتين باطنة والثانية ظاهرة.

(1) الستون والثلاثمائة نظرة التي ينظرها الله تتوافق مع الستين والثلاثمائة درجة في قبة الفلك Zodiaque التي تستغرق دورتُها يوماً وليلة.

(2) في الحديث النبوي: «كنت نبياً وآدم بين الطين والماء» ـ صيغة تنطوي على نفس المعنى الذي ينطوي عليه حديث: «أنا القلم». ولعلنا نتذكر هنا كلمة المسيح: «الحق أقول لكم: قبل أن يكون ابراهيم (بما هو بشر) كنتُ (بما أنا إله)». القديسة العذراء، هي أيضاً، مخلوقة قبل الخلق، بما هي «شاكتي» المسيح، إن أردنا التعبير بالطريقة الهندوكية. أما إن أردنا التعبير بالرمزية الإسلامية نقول أن المسيح هو «القلم» والعذراء هي «اللوح المحفوظ»؛ بينما يتكون من المظهرين: وصفه بـ «الأمي» يتفق مع «طهارة» العذراء، وبالتالي مع نعت «المحفوظ»، الذي يدل على اللوح البروتوكوزمي. زد على ذلك أن «الحبل بلا دنس» هو الاشتقاق الضروري من صفة العذراء السابقة الوجود.

مبدئية صرفاً، وبالتالي خارج نطاق الزمان. إن أداتي التجلي الكوني هما نفسهما الحرفان الأولان من الألفباء الإلهية، أي «الألف» (وهي القلم) و«الباء» (وهي اللوح)؛ وجميع الحروف الأخرى مبطونة في نقطة الباء بالقوة، باعتبار أن هذه هي الصورة العاكسة للوحدة الإلهية؛ فهي أول نقطة سالت من مداد القلم ومعناها «الرحمة».

والعمل المشترك الذي تقوم به هاتان الأداتان الإلهيتان له مظهران، أحدهما مبدئي Principiel والثاني فعّال أو تحقيقي effectif، طبقاً لما تذكره الروايات المتقدمة من أن القلم كتب يومئذٍ كل ما سوف يخلق إلى يوم القيامة، وان الله كتب المقادير قبل خلق السموات والأرض بخمسين ألف سنة. لكن من ناحية ثانية، إن المداد يسيل إلى يوم القيامة - أي أن القلم لا يكتب وحسب، وإنما يكتب على نحو دائم كلما تجلت الأشياء. في الحالة الأولى يعين امكانيات التجلي في النسق المبدئي، وفي الحالة الثانية يحققها في نسق التجلي بفعله المباشر. كذلك نضيف ان وجهي اللوح يساويان «البحرين» رمزياً، أي يساويان «المياه العليا» و«المياه السفلى» اللتين تمثلان كلتاهما الإمكانيات غير المتعينة والإمكانيات المتعينة.

❀ ❀ ❀

والعرش، بما هو «الخلق الأول» بعد القلم واللوح - وبالتالي تجلّي أول كلمة مكتوبة، وهي «الرحمة»، يتفق مع ما تسميه العقيدة الهندوكية الـ «بودهي» Buddhi (أو «مهات»)، الذي هو أول التجليات كلها؛ أي فيما يثبت براهما نفسه عقلاً كلياً Intellect Universel. بناء على ذلك، يمكننا أن نستشف على الفور أن القلم واللوح اللذين يسبقان العرش بـ «خمسين ألف سنة»، يتفقان تعاقباً مع المبدأين اللذين تدعوهما العقيدة الهندوكية «بوروشا» (القلم) و«براكريتي» (اللوح)، وهما القطبان غير المتجليين لكل تجلٍ[1]. هنا

---

(1) بحسب نظرية ابن عربي الكوزمولوجية، وهي نظرية تكشف عن منظور تحليلي أوسع مما تكشف عنه الآثار المنقولة، مؤسسة على مصطلح الأفلاطونية الحديثة، يتواحد اللوح المحفوظ مع «النفس الكلية». في هذه الحالة، لا يكون اللوح المحفوظ الجانب المتميز من الـ «براكريتي»؛ لأن هذه في عدم تمايزها تتواحد مع «العنصر الأعظم».

تنهض أمامنا صعوبة منشؤها أن القلم واللوح والعرش، التي تنتسب مع ذلك ـ كما رأينا ـ إلى درجات من الحقيقة المتميزة تميزاً متعذر القياس، تُعتبر «مخلوقة»، أو بتعبير أدق «مخلوقة من نور»؛ لأن المنظور التوحيدي في الإسلام لا يسلم في الله إلا بتمييز بين «الذات» essence و«الصفات» Attributs[1]، ويعتبر «مخلوقاً» كل ما يبدو أنه «شرك بالله»[2]. فالصفات كلها مظاهر من «الوحدة»، بينما ليس للقلم واللوح (أو بوروشا وبراكريتي) من سبب لوجودهما إلا في ثنائيتهما. أما النور الذي ينسب في آن واحد ـ بما هو خاصية الخلق ـ إلى «حقائق إلهية» وبالتالي غير متجلية، وإلى حقائق كونية وبالتالي متجلية (أو بتعبير أدق إلى التجلي غير المتعين)، فيجب أن نعلم أن الكون يتألف من ثلاث درجات أساسية: أولاهما الطين، والثانية النار، والثالثة النور. فجسم الإنسان، مثل كل النسق الحسي (عالم الملك، في السنسكريتية STHÛLA- SHARÎRA) مخلوق من الطين، والكائنات اللطيفة (عالم الملكوت، في السنسكريتيّة SUKSHMA- SHARIÎRA) ـ أي الجن ـ مخلوقة من «النار». أما الملائكة وكل النسق غير المتعين (عالم الجبروت، في السنسكريتية ـ KOSH A VIJNANAMAYA) فمخلوقة من «النور». هذه الماهيات أو الأقوِمة الكونية الثلاثة، ان صح التعبير، وهي تعبيرات ساكنة عن الصفات أو الاتجاهات الملازمة للكون ـ في العقيدة الهندوكية يقال لها: غونا Gunas ـ، بمعنى أن الطين (أو بتعبيرات أدق «الصلصال» الذي خلق منه جسد آدم) أو التجلي الكثيف ظلمة أو جهل (TAMAS)، والنار أو التجلي اللطيف امتداد أو عاطفة (RAJAS)، و«النور» أو التجلي غير المتعين توجه إلى «الحقيقة» وتطابق مع «الكائن» (SATTWA). فإذا كانت ذروة الكون نوراً بسبب تطابق هذا الأخير مع «الكائن»، كان «الكائن نفسه» نوراً من باب أولى

---

(1) اللاهوت الأبوفاطيقي apophatique في الكنيسة اليونانية يعرف هذا التمييز بين «الذات» quiddité والأفعال énérgies.

(2) بحسب ابن عربي، تتكون فكرة الخلق من مظهرين: بحسب المظهر الأول، الخلق معناه التعين الجوهري للإمكانيات في حالة ما قبل التجلي. وبحسب المظهر الثاني الذي ينبغي أن يتصل باسم الله «البارئ» Le Producteur، الخلق هو «التجلّي» manifestation، أي الخلق على صورة متميزة للأعيان الثابتة.

(عالم العزة أو عالم الغيب، في السنسكريتية ANANDAMAY A KOSHA)، لأن نورانية السماوات لا يمكن أن تستمد إلا من «نور الله». القول ان السموات «مخلوقة» من النور لا يمكن أن يعني تبعاً لذلك الا شيئاً واحداً، هو أنها وحدها تتطابق مباشرة مع النور الإلهي، وتتواحد تبعاً لذلك مع هذا النور بمعنى الوحدة الجوهرية Identité essentielle. فالله هو بالضرورة الأصل Archétype في كل نور: «الله نور السموات والأرض» (سورة النور: 35).

❀ ❀ ❀

يقول ابن أبي حاتم في تفسيره ان الله خلق العرش من نوره، والكرسي من الأرباض التابعة للعرش وجعل حول العرش أربعة أنهر: نهر من نور متلالئ، ونهر من نار مضطرمة، ونهر من ثلج ناصع البياض، ونهر من ماء. والملائكة واقفون في هذه الأنهر يسبّحون الله تعالى. والله تعالى قد «استوى على العرش»، واستندت قدماه ـ احداهما ترمز إلى «الجلال» أو «الغضب»، والأخرى إلى «الجمال» أو «الرحمة» ـ إلى الكرسي الذي ينطوي على التجلي المتعين. أما العرش الذي يشكل التجلي غير المتعين، فـ «مخلوق من نور»؛ ولذلك سمي بـ «العرش المحيط»، كما جاء في القرآن الكريم، من حيث أن الكون غير المتعين يحيط بالكون المتعين. ومن الكرسي يشع الجلال والرحمة على الأرض. فتقوم الرحمة بالاستيلاء على الكرسي، كما يتبين ذلك من الكتابة على العرش التي سبق إيرادها: «إن رحمتي سبقت غضبي». ثم يمضي ابن أبي حاتم في شرحه قائلاً ان الله تعالى خلق العرش من الزمرد الأخضر وأنشأ له أربعة أعمدة من الياقوت الأحمر، ما بين العمود والعمود مسيرة ألف عام... ويحمل الأعمدة ثمانية ملائكة، وهو كالقبة فوق الملائكة والبشر[1].

يورد هذا التفسير الحديث النبوي القائل ان العرش (الذي يتواحد هنا مع

(1) أنظر حول هذا الموضوع: «الروح وملاحظة على ملائكية الأبجدية العربية»، رينيه غينون، في «دراسات تقليدية»، آب/ أيلول 1938. فيما يتعلق بالعرش والكرسي، نلاحظ أن الغزالي يشبه العرش بالقلب والكرسي بالعقل. وفي سورة البقرة، الآية 256: «وسع كرسيه السموات والأرض ولا يؤوده حفظهما وهو العلي العظيم». «ولا يؤوده حفظهما» تعني أنه لم يتأثر بفعل الخلق ولا بالوظائف المتصلة به.

«الروح») كان على الماء (الامكانيات الكونية)، وعندما خلق الله السموات جعله فوق السموات السبع وجعل السحاب[1] مصفَاة للمطر (الرحمات الروحية أو النفسية أو حتى الفيزيائية التي تصدر عن العرش الذي تكون منه السماء المرئية الصورة الأرضية)؛ ولو لم يكن كذلك لغرقت الأرض (ولا نعدم التجلي أو لتلقّفتْهُ «الرحمة الإلهية» إليها كما لو حل محل اسمه «الرحمن» اسمُهُ «الرحيم»)[2]. ويضيف ابن عباس ان ماء المطر يأتي من بحر موقعه بين السماء والأرض، وهو بحر غزير الماء. . . وقد عهد الله تعالى بالمطر إلى الملائكة ما تنزل قطرة من ماء إلا ويصحبها مَلَك يضعها في المكان الذي اختاره الله على اليابسة (العالم الفيزيائي) أو على البحر (البحر المحيط، أي العالم اللطيف الذي يحيط بالعالم الكثيف مثلما يحيطُ العالم غير المتعين بالعالم المتعين، ومن باب أولى مثلما يحيط الله بالعالم غير المتعين ومعه كل العوالم السفلية). وعندما يضع الملك قطرة الغيث على الأرض يخلق منها الله القمح والكلأ (النعم التي لا غنى عنها للحياة الفيزيائية للإنسان والحيوان). وعندما يضع قطرة الماء في البحر، يخلق الله منها الدراري الصغيرة والكبيرة (النعم المتعلقة بالحياة النفسية والروحية أو المتعلقة تعاقباً بـ «الأسرار الصغيرة» و«الأسرار الكبيرة»).

❁ ❁ ❁

رأينا أن العرش في الإسلام يكافئ «بودهي» في الهندوكية. ويظهر هذا التكافؤ على أظهر ما يكون في المقطع التالي من «مَنوا ـ ذرْما ـ شَسْترا» (1، 12 ـ 15):

«بقي الرب براهما في بيضة البدء (هِران يا غَرْبها) سنةً إلهية، ثم شاء أن تنقسم هذه البيضة قسمين فانقسمت؛ ومن هذين القسمين خَلق السماء

(1) ﴿هل ينظرون الا ان يأتيهم الله في ظلل من الغمام والملائكة؟﴾ (البقرة 210). «الغمام» هو البرزخ Cloison الذي يفصل ما بين مختلف درجات الكون، والا استحالت الدرجة الدنيا درجة عليا. وهذا البرزخ يتمثل دائماً على هيئة خلاء.

(2) أخذاً بالاعتبار لرمزية «المياه السفلية»، نرى في هذه المصفاة الانتقال من العلة إلى المعلول. بهذا الانتقال يُترجم تزامن إمكانيات التجلي المتعين على نحو فعّال ومتعاقب. وإلا كان التجلي في وقت واحد التجلّي الآنيّ أو الكلّي طامة كبرى.

والأرض؛ وأنشأ فيما بينهما الهواء والأقطار السماوية الثمانية ولجّة المياه الدائمة. . . وقبل أن يخلق المعنى الداخلي (manas) والضمير الفردي (AHANKARA) خلق مبدأ العقل الأكبر BUDDHI، MAHAT. . .».

تتفق هذه الأقطار السماوية الثمانية مع دائرة العرش، وهي مثلها مؤلفة من أربع جهات أصلية وأربع فرعية. والآلهة الثمانية DEVAS الذين يتولون حراستها يتواحدون تماماً مع الملائكة الثمانية حملة العرش، الذين هم أيضاً قائمون في الجهات الأصلية والجهات الفرعية. وتقع «اللّجة المياه» تحت السماء، كالبحر واقع تحت العرش الذي يصدر عنه «المطر». ثم ان «مهات» تتواحد مع السماء بما هي أول «مقام للنور»؛ وبالتالي نوع من «مقام» مهات التي يشيع فيه، ومنه يخترق ويحكم جميع العوالم، مثل تريمورتي TRIMURTI. كذلك يقيم الملائكة الأربعة الكبار (جبرائيل، ميكائيل، اسرافيل، عزرائيل) في السموات تحت قبة العرش الساطعة ويتواحدون مع العرش إذ يحيط بجميع العوالم، بما هم وظائف «العرش المحيط» إن صح التعبير. و«الروح» الذي يقيم في وسط العرش ليس سوى «براهما» المولود من «بيضة الذهب»: «عندئذٍ ظهر الرب القيوم الذي لا يُرى أبداً فأظهر العالم الذي صار مرئياً. . . وبدد الظلمات «ليكن نور» كما في سفر التكوين). . . هو الذي لا يدركه الا العقل؛ خلق الماء قبل كل شيء وأودع فيه جرثومة[1] أصبحت بيضة ساطعة كالذهب إنبثق منها ألف شعاع، وفي هذه البيضة وَلَد الرب نفسه فكان براهما بكرُ كل خليقة» (مَنوا ـ ذَرْما ـ شَسْترا، 1، 6، 9).

❀ ❀ ❀

جاء في الحديث لن أكبر الملائكة اسمه «الروح»، وفي القرآن الكريم

---

(1) «الرب» و«المياه» و«الجرثومة» تتطابق تعاقباً، في رمزية الأبجدية العربية، مع «الألف» و«الباء» و«النقطة تحت الباء». القلم واللوح المحفوظ والقطرة الأولى التي سالت من مداد القلم تعني نفس الحقائق. هذه القطرة الأولى هي النقطة تحت الباء، التي تتواحد رمزياً مع البيضة الذهبية التي انبثق عنها براهما، عنها تصدر الحروف التي يشكل مجموعها عالم التجلي. وإذا كنا استعملنا أعلاه كلمة «كبار الملائكة» للدلالة على التقاطب الرباعي للروح الكوني، فبالمعنى الجاري للاصطلاح الذي يشكل تمييزاً مرتبياً ابتدائياً بين الملائكة وكبار الملائكة، لا بالمعنى الديونيسي الصارم الذي يرفع فوق الملائكة مرتبيات ملائكية أخرى.

يقول الله تعالى: ﴿يوم يقوم الروح والملائكة صفاً﴾ (النبأ، 38)، ويقول أيضاً: ﴿. . . الله ذي المعارج تعرج الملائكة والروح اليه﴾ (المعارج، 4)، ويقول أيضاً: ﴿تنزل الملائكة والروح فيها﴾ (في ليلة القدر) (القدر، 4). يحتل هذا الملك، الذي اسمه الروح، يوم القيامة صفاً واحداً لضخامة جرمه، ويحتل سائر الملائكة صفاً آخر، ويهيمن الروح عليهم جميعاً».

أما الملائكة عموماً فيقال ان الله خلقهم من نور مشع، ويصنّفون في فئات مختلفة: منهم من يشبه بني آدم في خلقته، ومنهم من يسكن في السموات، ومنهم من يقيم في الأرض، وآخرون موكلون بحفظ بني آدم، ومنهم أيضاً حَمَلة العرش. ويأتي فوق الجميع الروح وجبرائيل وميكائيل واسرافيل وعزرائيل. خلق الله الملائكة الأربعة الكرام، ووضع في أيديهم شؤون الخلق وادارة الكون كله: أوكل إلى جبرائيل تبليغ الوحي والرسالات، وإلى ميكائيل المطر والزرع، وإلى عزرائيل قبض الأرواح، وإلى إسرافيل النفخ في الصور يوم القيامة[1].

نخلص من هذه الإيضاحات إلى أن «الروح» (أو سيدنا ميططرون) يتطابق، كما قلنا فيما تقدم، مع «المبدأ الخالق»، براهما، تطابقاً أظهر مما يقال له «الروح» في سفر التكوين: «وكان روح الله يرف على وجه المياه».

أما سيدنا اسرافيل وسيدنا ميكائيل فيتواحدان في وظيفتهما تعاقباً مع المظهرين الأساسيين والمتكاملين من «فشنو» VISHNU؛ ذلك أن هذين الملكين يثبتان التجلّي: الأول بالمعنى العمودي (أو بحسب البعد المبدئي)، أي ببعث الموتى في نهاية الدورة؛ والثاني بالمعنى الأفقي (أو بحسب بُعد التجلي)، بمنح الحياة والرزق للكائنات.

وأما سيدنا جبرائيل وسيدنا عزرائيل، فيتواحدان في وظيفتيهما تعاقباً مع مظهرين أساسيين ومتكاملين من «شيفا» SHIVA. فهذان المظهران يقضيان على

---

(1) بحسب القديس ديونيسوس الأريوباغي، النسق الأول من الملائكة، أي نسق العروش والكروبيم والسيرافيم، «يشكل طوقاً حول الألوهة». وهذه طريقة أخرى من القول ان هذا الطوق انعكاس مباشر منه في الجوهر الكوني. الروح (أو «النور») هو، في عقيدة نفس القديس، «الشعاع البسيط من النور بذاته». والحق، ومهما يقل اللاهوت الظاهري، ان الأمر يتعلق هنا بالروح القدس، لا في استعلائه الإلهي، بل في تجليه الوجودي أو الكوني.

التجلي أو يغيرانه أو يمتصانه: الأول بالمعنى العمودي أو على نحو إيجابي إذ يعيد التجلي إلى مبدئه، والثاني بالمعنى الافقي، أو على نحو سلبي، أي بواسطة التدمير (أو بالأحرى بواسطة التفريق أو الفصل أو التقويض). من جهة أخرى، ينتشر الملائكة الخمسة الكبار في جميع أقطار الكون حتى يبلغوا إلى النسق الجسماني؛ ويتم هذا الانتشار تحت مظهر خمسة عناصر، هي أيضاً، لا في أساس التجلي بما هو كذلك، بل في أساس العالم المحسوس الذي يرمز اليه تكاملياً: وهكذا يمنح اسرافيل الحياة بقوة المبدأ (بأمر الله)؛ وبالتالي على نحو شبه فوق ـ طبيعي أو مُعجزيّ، لا عبر سلسلة السببية من النسق الفيزيائي صرفاً، أو، «الأفقي». على حين يمنح ميكائيل الحياة على نحو طبيعي، أو بواسطة السببية العادية. ثم هناك فرق يماثل تماماً الفرق بين الهواء، بما هو قوت بذْئي وعالمي في نطاق العالم الأرضي، وبين الماء، بما هو قوت ثانوي نسبياً بالقياس إلى الهواء. أو أيضاً: إن جبرائيل يعيد التجلي إلى مبدئه بطريقة مبدئية، بينما يرده عزرائيل إلى العدم بطريقة متجلية. كما تقوم النار بردّ المادة إلى الجوهري في نحو من الانضمام المباشر، يقوم التراب بامتصاص المادة ويردها إلى المادية على نحو من الانضمام غير المباشر. ثم ان «الروح» يتمثل هنا بالأثير الذي يحتوي العناصر الأخرى ويشيع فيها، «تماماً كما يحتوي كبار الملائكة ويشيع فيهم».

❁ ❁ ❁

عن ابن عباس ان اسرافيل سأل الله تعالى أن يمنحه قوة سبع سموات فاستجاب الله إلى سؤاله، وسأله أيضاً أن يمنحه قوة الثقلين (الإنس والجن، أي قوة من لم يخلقوا من النور كالملائكة، بل الذين خُلقوا تعاقباً من تراب ونار، وهما العنصران اللذان عُبّر عن ماديتهما بفكرة الثقل)، فاستجاب إلى طلبه، وأن يمنحه قوة السباع فاستجاب اليه. تعني هذه الطلبات سابق الاستعداد القابل للعقل الملائكي. بديهياً، إن القوة التي يريدها اسرافيل هي القدرة الإلهية، لا قدرة أخرى غير مستمدة منها، كما يدل على ذلك باقي الرواية، على الرغم من المعنى المعاكس. ثم يمضي ابن عباس في روايته: ومن أخمص قدميه إلى مفرق رأسه شعر وأفواه وألسنة؛ كل لسان يسبّح الله تعالى بألف لغة، ويخلق الله ألف ألف ملك؛ كل ملك يسبّح الله إلى يوم

القيامة، وهؤلاء هم «المقربون» و«حملة العرش» و«الكرام» و«الكاتبون» (الذين يكتبون الأقدار)؛ كل واحد منهم في هيئة اسرافيل. وإسرافيل ينظر إلى الجحيم كل يوم وليلة ثلاث مرات ويدنو منها بدون أن يراه أحد ويبكي؛ يهزل جسمه حتى ليغدو مثل وتر القوس، ويبكي بكاء مرّاً[1].

أما ميكائيل فقد خلقه الله تعالى بعد إسرافيل بخمسة آلاف سنة، شعره من الزعفران من قمة رأسه إلى قدميه، وجناحاه من زبرجد أخضر. في كل شعرة منه ألف ألف وجه؛ في كل وجه ألف ألف عين. يبكي بكل عين رحمة للمذنبين من المؤمنين. في كل وجه ألف ألف فم؛ في كل فم ألف ألف لسان؛ كل لسان ينطق بألف ألف لغة؛ كل لسان يسأل الله تعالى المغفرة للمؤمنين والمذنبين؛ كل عين يقطر منها سبعون ألف دمعة، ويخلق الله تعالى من كل دمعة ملكاً على هيئة ميكائيل يسبح الله تعالى حتى يوم القيامة؛ وهؤلاء هم «الكروبيون»، وهم أعوان ميكائيل، عاكفون على تصريف المطر وتعهد النبات والزرع والثمر. ما من شيء في البحر، وما من ثمر على شجر أو نبتة على الأرض ليست تحت سلطانه أو لا يهتم بها[2].

❀ ❀ ❀

---

(1) يذكرنا هذا بـ «شيڤا» SHIVA عندما اعتكف في جبل «كيلازا» المقدس. حول موضوع سيدنا اسرافيل، هناك أيضاً الوصف التالي: انه الملك الموكل بالنفخ في الصّوْر. ويُروى أن الله خلق اسرافيل قبل ميكائيل بخمسة آلاف وأوكل اليه أمر النفخ في الصور. وتصف الرواية هذا الصور بأن له هيئة القرن ويتألف من خلايا كخلايا النحل، وفي هذه الخلايا تسكن أرواح الموتى. طوله مسيرة ما بين السماء والأرض، وعندما تبدأ أيام الدنيا بالدوران بأمره الله فينفخ في الصور فتخرج الأرواح من هذه الخلايا (وهي القبور) فتحترق. ثم ينفخ في الصور ثلاث مرات: أولها نفخة الرعب، ثم نفخة الصيحة، ثم نفخة النشور. ثم تمضي الرواية ان لإسرافيل أجنحة لا حصر لها، وان الله جعله أقوى وأكبر من جميع الملائكة.

(2) وفي رواية أخرى ان الله تعالى أوكل إلى ميكائيل رزق بني آدم وحفظ الطير والحيوان والمطر والغيم والبحر والشجر وجميع النبات. أما أوصافه فيروي الحديث أن له ريشاً أخضر بلون الزمرّد في كل ريشة ألف وجه، في كل وجه ألف فم، في كل فم ألف لسان يسأل الله المغفرة للمذنبين من أمة محمد. ثم ان الله يخلق في كل يوم سبعين ألف ملك في هيئة ميكائيل، موكلين هم أيضاً برزق الخلق. ويروى أن ميكائيل منذ أن أبصر نار جهنم لم يضحك ولم يبتسم من هول ما رأى، يملؤه الخوف ويستولي عليه ولا يستطيع دفعه.

أما جبرائيل فقد خلقه الله بعد ميكائيل بخمسمائة سنة؛ له ألف وستمائة جناح؛ شعره من الزعفران من رأسه إلى قدميه؛ الشمس بين عينيه؛ والقمر والنجوم تسطع على كل شعرة منه. وفي كل يوم يدخل في بحر النور المحيط سبعين وثلاثمائة مرة. وعندما يخرج من البحر يسقط من كل جناح من أجنحته ألف ألف قطرة. ويخلق الله من كل قطرة ملكاً على هيئة جبرائيل ما زال يسبّح الله تعالى حتى يوم القيامة: هؤلاء هم الروحانيون[1].

❀ ❀ ❀

يشبه عزرائيل هيئةَ إسرافيل بما له من وجوه وألسنة وأجنحةٍ وقدرة؛ لا يزيد عليه ولا ينقص عنه. وفي حديث مسند إلى النبّي ﷺ. ان الله تعالى عندما خلق ملك الموت حجبه عن الخلق بألف ألف حجاب؛ جرمه أكبر من السموات والأرض؛ بلاد المشرق والمغرب بين يديه مثل طبق فيه كل شيء، أو كإنسان موضوع بين يديه لكي يأكله فيأكل منه ما يشاء[2]؛ كذلك ملك الموت يقلب الدنيا بين يديه كما يقلب الناس الدراهم في أيديهم. مصفّد بسبعين ألف سلسلة؛ طول كل سلسلة مسيرة ألف عام؛ لا يقرب منه الملائكة ولا يعرفون مكانه؛ ولا يسمعون صوته ولا يعلمون شيئاً عن حاله. وعندما خلق الله الموت أوكله بملك الموت. قال هذا: ربِّ، ما الموت؟ فأمر الله

---

(1) وفي رواية أخرى ان لجبرائيل «ستمائة ألف جناح، بين كل زوجين منها مسيرة خمسمائة عام، يكسوه ريش من رأسه إلى قدمه؛ لونه لون الزعفران؛ تضيء كل ريشة منه كالشمس. ويروي الحديث أنه يغطس نفسه كل يوم ستين وثلاثمائة مرة في بحر النور، وعندما يخرج من البحر تسيل منه قطرات النور، فيخلق الله من هذه القطرات ملائكة على هيئة جبرائيل يسبحون الله تعالى إلى يوم القيامة. ومعنى اسم جبرائيل في العربية ـ وهو في الأصل اسم سرياني ـ، معناه: عبد الله. وقد جاء وصفه منذ ظهوره على النبي كما يلي: جناحاه من المشرق إلى المغرب، قدماه صفراوان وجناحاه أخضران، يتقلد قلادة من الياقوت الأخضر، وضّاح الجبين، وضّاء المحيّا، أسنانه ناصعة البياض براقة، مكتوب بين عينيه: «لا إله إلا الله محمد رسول الله».

(2) تنطبق هذه الصورة تماماً على صورة «كالي» أو «ياما» الذي يبتلع جسد الإنسان. وهذا لا يعني الموت وحسب، بالمعنى العادي للكلمة، وإنما ـ بمعنى أعم ـ الزمان الذي يبتلع كل ما يقيم فيه. يجب أن نفهم الزمان هنا بمعنى يتجاوز الشرط الزماني، ويتعلق بالتحول الكوني لا نمطه الفيزيائي وحسب.

الحجب التي تحجب الموت ان تسقط عنه، فيراه ملك الموت؛ فيقول الله للملائكة: «قفُوا وانظروا، هذا هو الموت». فيظل جميع الملائكة واقفين ويقولون: «ربّنا؛ هل خلقت خلقاً أشد منه رهبة؟» فيقول الله: «لقد خلقته وأنا أكبر منه وكل مخلوق ذائقه». ثم يقول الله عزّ وجلّ: «يا عزرائيل، دونك فخذه! لقد أخضعته لك». فيقول عزرائيل: «يا إلهي، بأي قدرة آخذه، فهو أكبر مني؟» فيعطيه الله القدرة. فيأخذ عزرائيل الموت ويبقى بين يديه. ثم يقول الموت: «رب إئذن لي أن أصيح في السموات صيحة واحدة! فيأذن له الله تعالى بذلك. فيصبح الموت صيحة مدوّية[1]:

«أنا الموت، مفرق الأصحاب!

أنا الموت، مفرق الزوج عن زوجه!

أنا الموت، مفرق البنات عن أمهاتهن!

أنا الموت، مفرق الأخ عن أخواته!

أنا الموت، هادم المنازل والقصور![2]

أنا الموت، مالئ القبور!

أنا الموت، الذي يسعى اليكم فيدرككم **﴿ولو كنتم في بروج مشيدة﴾** (النساء 78)، «فلا يبقى مخلوق لا يذوقني».

ثم يبيّن الحديث أن عزرائيل يقبض أرواح بني آدم وغيرهم من الكائنات كالطير وحيوان البرّ وكل ذي روح. ويبين أيضاً أن هذه الصفات مماثلة لصفات إسرافيل، وان له عرشاً في السماء السادسة، وان له أربعة أجنحة تمتد ما بين المشرق والمغرب. أما سائر بدنه فتغطيه عيون بعدد الخلق تحدق في كل ذي روح، وعندما يقبض روحاً من الأرواح تطبق العين التي كانت نظرت اليه؛ وعندما يموت الخلق كلهم لا تبقى إلا عينه (عين عزرائيل)[3] فيعلم ان

---

(1) في الاصطلاح الهندوكي يمكننا القول أن الموت من عزرائيل بمنزلة الـ «شاكتي» من «ديفا».

(2) هذا الموت الذي يقضي على كل شيء حتى الأشياء غير الحية يدلّنا على أن الأمر يتعلق هنا بالوظيفة الكونية لـ «شيفا» التي تحيط بجميع التجليات.

(3) بحسب كوزمولوجية قبيلة السيوكس وغيرهم من هنود أميركا الشمالية، جُعلت إقامة عجل الوحش Bison منذ خلق العالم في الشمال الغربي، وأوكل اليه أمر المحافظة على مياه البحر. في كل سنة تسقط وبرة واحدة من جلد العجل، وعندما يسقط وبره كله يصل عالمنا إلى =

لم يبق له سوى هذه العين (التي سوف تنطفئ بدورها عند نهاية العالم)[1].

❁ ❁ ❁

تعجز جميع هذه الأوصاف التي ذكرناها، بما فيها من تعقيد يجعلها عصيّة على الفهم للوهلة الأولى، وبما فيها أيضاً من هولية ظاهرة ـ تعجز عن ترجمة الحقائق السماوية بلغة البشر. فالفكر البشري العاجز في نفس الوقت عن إدراك هذا التنوع الهائل من المظاهر، خصوصاً عندما تكون لطافتها وتعقيداتها منطوية على تناقضات في الظاهر، وتكون خاضعة إلى أنواع من الحركات التي لا تتوقف ـ نقول أن الفكر البشري لا يسعه الإحاطة إلا بصورة متكسرة متجمدة متبسطة تافهة من الحقائق التي تتجاوزه؛ إنه تجاوز ما ينبغي له الإحاطة به هو الذي يخترق حدود التعبير الطبيعية. إن نصف حقيقة سماوية

= نهايته. تتفق كل قائمة من قوائم هذا العجل على واحد من أعصر الدورة الأرضية الأربعة. يؤكد السيوكس ان العجل في هذه الأيام يكاد يسقط وبره كله، وأنه لم يعد له سوى قائمة واحدة. في المأثور الهندوكي، يمثل ثور الـ «ذزما» نفس الرمز تماماً. في نهاية كل عصر من الأعصر الأربعة (يوغا)، يقوم هذا الثور فيسحب إحدى قوائمه من على الأرض. لنلاحظ عابرين، ان هذا الشبه الصارخ لهو إحدى الدلالات الكثيرة على القرابة الشمالية بين الصيغتين.

(1) يقول السيوطي في «الدرر الحسان» أن لملك الموت أربعة أوجه: وجه أمامي، ووجه على رأسه، ووجه على ظهره، ووجه تحت قدميه. يقبض أرواح الأنبياء والملائكة بالنظر اليهم بالوجه الذي على رأسه، وأرواح المؤمنين بالوجه الذي أمامه، وأرواح الكفار بالنظر اليهم بالوجه الذي على ظهره، ثم أرواح الشياطين بالوجه الذي تحت قدميه. ويقال ان ملك الموت يقلّب الدنيا بين يديه كما يقلب المرء دراهمه. يكسو جسمه عيون بعدد الخلق، فإذا مات أحدهم انطفأت عين من جسمه. وفي الأثر ان الله خلق تحت العرش شجرة أوراقها بعدد الخلق، اسمها «سدرة المنتهى». إذا حانت منيّة عبد ولم يبق له من العمر غير أربعين يوماً تسقط ورقة من هذه الشجرة على عزرائيل فتسمّي الملائكة هذا الإنسان ميّتاً وإن كان لم يزل بعد حيّاً على الأرض مدة أربعين يوماً. والعدد «أربعون» هذا، الذي نجده لدى مختلف الصيغ التقليدية، موضوعاً في علاقة ما بعد الموت، يشكل القيمة العددية للحرف «ميم» الذي يعني، فيما يعني، «الموت». النصوص التي أوردناها واقتبسناها من مختلف المباحث الغربية التي لم نعرف لها ترجمة، تكشف عن رمزية وصفية بالغة التعقيد؛ وهي خاصيّة يتميز بها الإسلام كما يتميز بها الروح السامي عموماً، التي تعوض في مجملها عن الصور المرسومة أو المنحوتة، لا شك تفقد مبرر وجودها في مدنيّة كالهندوكية حيث الصور المقدسة هي الأشكال السائدة التي تتميز بها اللغة الرمزية.

هو أن نصف لحناً، إن صح التمثيل، أو على الأخص لحناً متعدد الأصوات؛ أو ان نصف الحركات التي لا نهاية لتمايزها المتناسقة مع أمواج المحيط لأعمى ما سمع بالبحر قط. إن جسامة ما ينبغي أن نعبر عنه بوسائل محدودة ضعيفة يمنح الصور أو التشبيهات صفة المسودّة من جهة، ومن جهة ثانية سمة الرعب التي تترجم التباين الشديد بين الأبعاد السماوية والمادة الأرضية.

❀ ❀ ❀

تتيح لنا الوحدة الجوهرية القائمة بين «الموجود بذاته» SWAYMBHU و«براهما»، المولود من البيضة الذهبية HIRANYAGARBHA ـ تتيح لنا هذه الوحدة أن نفهم هذا الحديث النبوي: «كان الله في عماء ما فوقه هواء وما تحته هواء، ثم خلق عرشه على الماء». وقد جاء في سفر التكوين أن «روح الله» (= روح ايلوهيم) يرف على وجه المياه». إن روح الله هو الله، لكنه يتواحد هنا مع «التجلي الالهي» ومع «عرشه على الماء». وفي الكوزموغونيا (نشأة الكون) الهندوكية أن الذي «يسير على المياه» (نارايانا) ليس هو الكائن الذي يتقاطب إلى «بوروشا» و«براكريتي» وحسب ـ من حيث أن براكريتي تمثل الماء (الوجودي) ـ وإنما هو أيضاً الروح الإلهي المتجلي، براهما. ويقال ان «نارايانا»، بعد أن أودع البيضة الذهبية الماء «ولد نفسه ثانية في هيئة براهما (وهو الجانب المركزي الخلاق من «مهات»). والحال أن «فشنو» (الجانب الذي يتولى الحفظ)، الذي يتسمى أيضاً باسم «نارايانا»، لأنه، وهو غير متعيّن، يتحرك فوق مياه التجلي المتعين. إن «فشنونارايانا»، وتوسعاً «مهات» أو «بوْدهي»، إذنْ هو التجلي المباشر أو البدئي من «نارايانا الأعظم»، كما أن المياه المتعينة إنعكاس للمياه غير المتعينة. يجب ألا يغيب هذا عن بالنا ونحن نقابل مفهومات متباينة في الظاهر كالتي نجدها في المصطلحات العربية من مثل «العرش» و«الروح» و«النور». بعبارة أخرى، ان «العرش»، كـ «النور» و«الروح»، حقيقة جوهرية أو «عمودية». وبما هي كذلك، يمكننا اعتبارها درجات تثبت نفسها في هذه الحقيقة بصورة مستقلة. ويمكننا القول تبعاً لذلك أن العرش بحد ذاته، وبصورة مستقلة عن درجات الحقيقة، حاجز يفصل المبدأ عن انكساره. لكن هذا الحاجز، في نفس الوقت، كُوّة، لأنه لا يخفي تعذّر قياسية الله وحسب، وإنما يعبر عنها وينقلها بواسطة الروح أيضاً. العرش

والماء، إلى حد ما نتأمل فيهما، ليسا منفصلين أحدهما عن الآخر: لم يكن للعرش من سبب للوجود لولا أن فيه شيئاً تقوم عليه الألوهة؛ وكذلك الماء، لا يمكن فهمه إلا أن يكون منفصلاً عن مبدئه المتعالي بواسطة انقطاع مبدئي، بدونه يكون متواحداً مع هذا المبدأ.

لذلك نبيح لأنفسنا أن نعرّف الروح بأنه إثبات للوحدة (الإلهية) في جميع درجات الوجود الكوني؛ وهذا يصدق على النور أيضاً، على الرغم من وجود شيء من الاختلاف. فالروح، أكثر ما يتمثل، يتمثل مركزاً أو إشعاعاً أو تنزلاً أو حضوراً أو كموناً؛ على حين أنه يمكننا القول أن النور هو «الجوهر الإلهي»، مع جميع التحفظات التي تفرضها هذه الطريقة من التعبير. أما العرش فيزيد عليهما بما له من مظهر كلّي توحيدي؛ هو الدائرة التي يقوم الروح في مركزها ويكون النور مادتها.

❀ ❀ ❀

نقطة أخيرة يجدر بنا كشف النقاب عنها؛ هي التالية: في الحديث النبوي، يدعى المسيح روح الله، منظوراً اليه هنا بحسب طبيعته البشرية فقط. **﴿إن مثل عيسى عند الله كمثل آدم خلقه من تراب ثم قال له كن فيكون﴾** (المائدة 52). فسيدنا عيسى، وشأنه في هذا كشأن سيدنا آدم، ليس له أب بشري: كلاهما روح الله. وهذا يتيح لنا أن نفهم بصورة أفضل معنى سجود الملائكة لآدم (البقرة 32)، وهم كائنات محيطية، على الرغم من نورانيتهم؛ وهم لهذا السبب خاضعون للروح، الذي يجب أن نفهم فيه أيضاً وظائفه المتمثلة في كبار الملائكة الأربعة. يمكننا أن نرمز للروح بالعدد[1]، وللملائكة بالعدد (2)، ولآدم بالعدد (3). العدد (2) أقرب إلى الوحدة من العدد (3)، لكن هذا يعكس الوحدة على نحو تام ومكافئ، لا تجزئة كما يفعل العدد

(1) الله، بما أعد نفسه لكي يخلق، يتواحد مع «الكائن» فيكون منه «اللاكائن»، بالتعبير الرمزي، عدماً؛ أي لا تعيّناً. لكن في «الكائن» أيضاً لا تعيّن أدنى، كما يدل على ذلك الحديث المذكور، وأنه العدم الرمزي الذي خلق الله منه العالم؛ وأنه، بمعنى ما، المسافة غير المنتهية التي تفصل «الكائن» المحض عن إمكانيات التجلّي؛ هذه الإمكانيات، في الحقيقة، لا يمكن أن تُفهم بحالٍ أجزاء من «الكائن» عن: LOUIL du coeur

(2). لذلك لم يكن الملائكة، على الرغم انهم أعظم من آدم من حيث جوهرهم النوراني، مخلوقين على صورة الله؛ انما هم مظاهر منه، بمعنى أن كل ملك لا يعكس غير مظهر واحد من هذه المظاهر أو «الأسماء» دون المظاهر أو الأسماء الأخرى. على حين أن آدم، على الرغم من أنه أدنى من الملائكة في جوهره الذي هو من «طين لازب»، مخلوق على صورة الله رأساً، ويعكس حقيقة الله في وحدتها التامة. الملائكة يقيمون في جوار العرش، ما داموا مخلوقين من جوهره النوراني، لكنهم يبقون في محيطه، من حيث أن المركز يحتله الروح. وسيدنا آدم، في وجوده الأرضي، مبعد عن العرش، لكنه يقيم في الشعاع المركزي من هذا الأخير، في نهاية المحور العمودي الذي هو مكان الوحي النبوي.

في النرفانا والفناء الروحي

من أكثر الأخطاء شيوعاً في الغرب أن الفناء الروحي، كما تراه البوذية مثلاً ـ وهي أكثر ما تكون في العادة موضعاً للبحث ـ، يمثل العدم، كما لو كان من الممكن تحقيق شيء ليس له وجود. والحال اننا نجد أنفسنا أمام أحد أمرين: إما أن تكون النرفانا هي العدم، وتكون عندئذٍ غير ممكنة التحقيق، وإما أن تكون ممكنة التحقيق، وفي هذه الحالة يجب أن تنطبق على شيء حقيقي. إن ما ننساه عن طيب خاطر مبالغ فيه ان الفردوس ـ من دون أن نتكلم حتى عن الغبطة غير المخلوقة[1] التي ما هي إلا المحتوى الإيجابي للنرفانا ـ يمكن اعتباره عدماً هو أيضاً، من حيث أن العلاقة بين التجليات الصورية وغير الصورية شبيهة بالعلاقة بين التجلي بما هو كذلك واللاتجلي[2]. من جهة

(1) يقول القديس مقير المصري ان «التيجان والأكاليل التي سوف يتلقّاها المسيحيون هي تيجان وأكاليل غير مخلوقة». يميل اللاهوتيون الغربيون إلى ألاّ ينسبوا لمثل هذه العبارات غير معنى شعري؛ وهذا سخف، لأن «الآباء» لم يكونوا أدباء. فهذا الموقف إنما يفسره الموقف الذي يتخذه اللاهوت الغربي من النعمة Grâce الذي لا يرى فيها، في التحليل الأخير، غير شيء مخلوق، على حين أن اللاهوت الشرقي يرى في النعمة وأنماطها «الجوهر الإلهي»، وبالتالي صفتها غير المخلوقة أو الالهية. صحيح أن اللاهوت اللاتيني غير مخطئ كلياً حين ينسب إلى النعمة صفة مخلوقة، وتبعاً لذلك أن اللاهوت اليوناني ليس محقاً كلياً في شجب وجهة النظر الغربية: فالأولى تنظر إلى الأشياء من منظور كوزمولوجي صرفاً، وبالتالي «أفقي» ومنفصل. على حين أن الثانية تنظر إلى الموضوع من منظور ميتافيزيقي، وبالتالي «عمودي»، جوهري، تركيبي. بالمعنى الأول، النعمة مخلوقة، أي أنها تشكل تدخّلاً من التجلّي غير الصوري في التجلّي الصوري. بالمعنى الثاني، النعمة غير مخلوقة، لأنها ليست غير تدخّل خفيّ من الله في التجلّي بما هو كذلك.

(2) إذا وُجد، بين درجة من الحقيقة وأخرى، تشابه مُوازٍ تحت علاقة مضامين إيجابية، فإنه يوجد من ناحية ثانية، تشابه مقلوب تحت «علاقة النسب: فمثلاً، هناك تشابه مُوازٍ بين الجمال الأرضي والجمال السماوي. لكن هناك تشابه مقلوب بخصوص الأوضاع الخاصة بكل =

أخرى، بما أن الفردوس هو اضطراراً انعكاس للغبطة الإلهية، ـ تحت طائلة أن تكون خبيثة أو غير موجودة[1]، ـ لا يمكنه أن يمثل في كل مظهر من مظاهره الا نقصاً بالنسبة إلى نموذجه السماوي، بمقدار ما يمثل العالم الأرضي الذي نعيش فيه «نقصاً» بالنسبة إلى الفردوس الذي هو منه نموذجه السماوي. وهو لو لم يكن كذلك لاختلط العالم السماوي بالعالم الأرضي اختلاطاً كلّياً، تماماً كاختلاط العالم السماوي بالله نفسه لو لم يمثل العالم السماوي «نقصاً» بإزاء الله[2]. يترتب على ذلك أننا لو اعتبرنا امتصاص الكائن في الله إفناءً له[3]، لتعيّن علينا منطقياً أن نعتبر أيضاً امتصاص الكائن الأرضي في الوجود

= منهما، بمعنى أن الجمال الأرضي «خارجي» والجمال الإلهي «داخلي». أو، أيضاً، لتوضيح هذا القانون بالرموز: تذهب بعض التعاليم الصوفية الإسلامية إلى أن الشجر الأرضي انعكاس للشجر السماوي، والنساء الأرضيات انعكاس للنساء السماويات (تشبيه موازٍ). لكن الشجر السماوي جذوره من أعلى والنساء السماويات عاريات (تشابه مقلوب، إذ يصبح الأسفل أعلى والداخلي خارجياً). درجات الحقيقة الثلاث هي: التجلي الصوري (الذي يشتمل على الصعيد الخشن الجسماني الحسّي، وعلى الصعيد اللطيف النفساني)، والتجلّي غير الصوري (المكوّن من الروح الكوني وكبار الملائكة)، واللاتجلّي (الله، في جوهره كما في كلمته).

(1) لا يمكن الاعتراض، ويكون اعتراضاً مشروعاً، بالقول ان الشر، ما دام موجوداً، فهو أيضاً انعكاس لله، لأنه ـ أولاً ـ ليس بوصفه شراً هو موجود، بل حصراً بسبب حقيقته، التي هي حقيقة نسبية نوعاً ما. و ـ ثانياً ـ أن يكون الشر بمجرد وجوده وهو مثل هذا الانعكاس، لا يمنع أبداً أنه تحت علاقة المضمون أو المحتوى غير موجود أبداً. يترتب على ذلك أن الشر لا يكون إنعكاساً لله إلا تحت علاقة وحيدة، هي علاقة الوجود أو الحاوي Contenant، على حين أن الخير ـ الفردوس على سبيل المثال ـ هو مثل هذا الانعكاس تحت علاقتين في آن، علاقة «الذي يوجد»، أو علاقة المضمون contenu، كذلك ومن باب أولى علاقة الوجود أو الحاوي contenant. هناك إذن علاقة لا يكون الشر تحتها إنعكاساً للإلهي أبداً.

(2) هو ذا تطبيق لشهادة الإيمان الإسلامية: «لا إله إلا الله». بعبارة أخرى لا حقيقة الا الحقيقة الواحدة أو الوحيدة. أو، أيضاً، لا كمال الا الكمال الوحيد. قول المسيح: «لماذا تدعوني صالحاً؟ ليس أحد صالح إلا الله»، له نفس المعنى، ويقبل ـ تبعاً لذلك ـ نفس التطبيقات الكوزمولوجية والميتافيزيقية.

(3) التمييز بين الـ «نرفانا» والـ «باري نرفانا» لا يصح من وجهة النظر التي نضع أنفسنا فيها هنا. حسبنا أن نذكر أن الـ «نرفانا» هي الفناء عن العالم والـ «باري نرفانا» هي الفناء عن «الكائن». تتواحد الـ «نرفانا» بـ «الكائن»، بحسب مفهوم مُساريّ أكثر منه ميتافيزيقي تخصيصاً؛ باعتبار أن المبدأ يتمثل «حالاً»، والـ «باري نرفانا» تتواحد بـ «الكائن الأعلى»، أي بـ «الذات الإلهية» التي تحيط بـ «الكائن» بحسب اللاهوت اليوناني، أو التي «تسقط جميع الاشارات» بحسب الصوفية المسلمين.

الفردوسي انتقالاً له من الوجود إلى العدم. وبالعكس، لو اعتبرنا الفردوس تقويةً لكل ما هو محبوب وكامل في هذا العالم أو سموّاً به، لتعيّن علينا أيضاً أن نعتبر حالة الفناء الروحي تقوية لكل ما هو إيجابي وكامل أو سموّاً به، لا في العالم الأرضي وحسب، وإنما تقوية لكل ما في الكون كله أو سموّاً به أيضاً. يستتبع ذلك أننا يمكننا أن ننظر في درجة أعلى من الحقيقة ـ وأعني بها درجة التجلي غير الصوري أو، فيما وراء الكون، درجة اللاتجلي ـ أما تحت علاقة المظهر السلبي الذي يظهر اضطراراً بإزاء الصعيد الأصغر الذي نقيمه فيها، وإما تحت علاقة المظهر الإيجابي الذي يحتويه في داخله وبالتالي أيضاً ـ ومن باب أولى ـ بإزاء الصعيد الأصغر المذكور. عندما قال المسيح: «في السماء لا يزوجون ولا يتزوجون»، إنما أراد بذلك المظهر السلبي الذي تظهر به الحقيقة منظوراً اليها من الصعيد الأصغر. في المقابل، عندما يتكلم القرآن عن الحور العين وعن الملذّات الفردوسية الأخرى، إنما يريد بذلك ـ كما تفعل كل رمزية ميثولوجية، الرمزية الهندوكية مثلاً ـ المظهر الإيجابي من نفس الحقيقة العليا؛ وهذا يتيح لنا أن نفهم بدون عناء أن من غير المنطقي إنكار وجود الحور («الأسبارا» في الهندوكية و«الداكيني» في البوذية) والملذات الفردوسية الأخرى، من حيث أن وجود مثل هذه الملذات في الحياة الدنيا، وبالتالي بما يتيح لنا أن ننشئ رمزية بصددها، إنما يثبت وجود ملذات فردوسية، تماماً كما يثبت السراب وجود الشيء الذي يتراءى عنه.

كل ما قلناه توّاً يجعلنا نتبيّن أنه، عندما نكون أمام تعليم يحافظ، فيما يتعلق بذروة كل تحقق روحي، على التمييز الذي لا يُرَدُّ بين الخلق والله، لا يحق لنا أن نخلص، في غياب معيارات أخرى، إلى أن الأمر يتعلق بوجهة نظر محدودة، لأنها لا تتجاوز التمييز المذكور. ذلك أن هذا التمييز له نموذجه الثابت في النظام الالهي نفسه، مثل كل تمييز ممكن، أي التمييز ـ الأساسي بإطلاق في الميتافيزياء الصرفة ـ بين الكائن والكائن الأعلى. أو، بمصطلح اللاهوت الشرقي، التمييز بين القدرات أو الصدورات الموحية وبين القاع Substratum الذي لا سبيل إلى بلوغه. أو، أيضاً، بين صفات الله أو أسمائه ـ التي هي وحدها القابلة للمعرفة تمييزياً ـ وبين الذات الممتنعة على كل نفوذ اليها من جانب العقل المتعين في الانسان الفرد، وبالتالي الممتنعة على كل تحديد. إنه أيضاً، بعبارة أخرى، التمييز القائم في الاتجاه الصاعد بين

الواحدية Unicité والأحدية Unité. هذا الاصطلاح الأخير يعبر رمزياً عن «اللا ـ غيريّة» Non-Altérité (الأدوايتا ADWAITA في الهندوكية)[1]. فإذا استطاع المخلوق أن يرى، مداورةً، مظهراً من الله، فلأن «الكلمة» le Verbe ترى (او يرى) جوهرها أزلاً في الله نفسه، الذي هو كلّية الصدورات والصفات. أو، بعبارة أخرى، لأن «الابن» يرى «الآب»، ـ على الرغم من أنه لا يوجد، وهذا غني عن القول، مقياس بين علاقة المخلوق بالخالق وبين علاقة الابن بالآب. مهما يكن من أمر، فإن كان من المشروع مواحدةُ الملائكة ـ الذين ما هم إلا انعكاسات مباشرة وبالتالي غير صورية، أو فوق ـ صورية ان شئنا، للمظاهر أو الأسماء الإلهية ـ بالفردوس أيضاً، أي بأحوال الغبطة، كان من المشروع أيضاً ومن باب أولى مواحدة هذه المظاهر أو الأسماء الإلهية نفسها بأحوال أو أماكن الغبطة، وبالتالي بالفراديس، ـ من هنا التعبير، من أجل التحقق الروحي الأعلى، الخاص بـ «جنة الذات».

البحث في مسألة أن نعرف إن كان الأولياء الناجون ينعدمون في الله أو يبقون منفصلين فيه بحث ليس له موضوع، ما دام يرتد إلى معرفة إن كانت الأسماء الإلهية متميزة أو غير متميزة في الله. والحال إن كل اسم إلهي هو الله، لكن ما من إسم هو الأسماء الأخرى، وخصوصاً، ان الله لا ينحصر في أي منها. فالإنسان الذي «يدخل» في الله لا يمكنه بكل بداهة أن يضيف شيئاً إلى الله، ولا أن يدخل فيه تعديلاً، من حيث أن الله هو الامتلاء الساكن. ومع ذلك، حتى ولو حقق الكائن الـ «باري نرفانا» أي حتى ولو لم يعد يحده مظهر إلهي حصري، بل كان «متواحداً» بـ «الذات الإلهية»[2] يظل

---

(1) الاسلام، بما هو عقيدة التوحيد بامتياز، بمعنى أنه يلح على الأحدية Unité بأكثر ما يكون صراحة وأكثر ما يكون حصرية، لا يمكنه أن يشير إلى الحقيقة العليا باصطلاح قد ينفي الأحدية مثلما يفعل ذلك على سبيل المثال اصطلاح الـ «أدوايتا»، «اللاثنائية»، يتعين عليه اضطراراً أن يعطي اصطلاح الأحدية، لا اصطلاحاً آخر، هذا المعنى الأسمى ـ وهو يفعل ذلك بتوضيح يمنح هذا الاصطلاح معنى المطلق. ومع ذلك، فإن تعبير «اللاثنائية» يجد أيضاً معادلة في اللغة الإسلامية، وان صيغة «لا شريك له» هي التي يمكن تطبيقها على الكائن الأعلى كانطباقها على الكائن، بحسب ما نرى.

(2) موارد اللغة البشرية الضعيفة ـ ونقول نفس الشيء عن الفكر البشري بما هو كذلك ـ لا تسمح بترجمة الحقائق المفارقة بدون أن نغيرها جزئياً بسبب التناقضات التي لا مفر منها.

دائماً ـ أو بالأحرى «أزلاً» ـ «هو نفسه»، لأن الصفات الإلهية لا يمكنها بداهةً إلا أن تكون ملازمة للذات[1]. يمكنها تبعاً لذلك أن تفنى في الذات، لكن دون أن تنعدم فيها. بكلمة واحدة، للأولياء «وجود سابق» أزلاً في الله، وليس تحققهم الروحي الا عودة إلى أنفسهم. وعلى نحو مماثل، كل صفة، كل متعة أرضية لا يمكنها إلا أن تكون إنعكاساً محدوداً للكمال غير المنتهي أو الغبطة غير المنتهية. إذاً، لا شيء ينعدم. إن مجرد اننا نتمتع بشيء دليل على أن هذه المتعة موجودة في الله على نحو لا نهاية له. وهذا ما يعبر عنه القرآن (سورة البقرة، الآية 25) بهذه الصياغة: «كلما رزقوا (السعداء) منها (الجنة) من ثمرة قالوا هذا الذي رزقنا من قبل»، أي: علمنا بالذي رزقنا (لدى الله أو في الله) في الأزل.

في حديث عن النبي محمد، «الدنيا سجن المؤمن وجنة الكافر»[2]. وفي حديث آخر، «أكثر أهل الجنة البُلْه»؛ وفي معنى مشابه يقول الصوفي أحمد بن معاذ الرازي: «جنة المؤمن سجن العارف»، وهو ما يبيّن ان النجاة إن كانت تتضمن فناء[3] كل شيء مخلوق، فإنها لا تتضمن أبداً ان حالة الكائن «الفاني» (أو «المنطفئ») هي نوع من العدم. العكس هو الصحيح: كل شيء مخلوق ـ فردوسي أو أرضي ـ هو عدم من منظور الغبطة الإلهية، أو الله عارياً من صفاته. بعد الفناء، أو بالأحرى بالتعاقب معه، يأتي البقاء: انه تواحد الولي بنموذجه الأزلي، الاسم الالهي، ومن ثمّ تواحده بالله. إن اصطلاح البقاء هذا يُظهر ان حالة الكائن المتواحد بالله حالة إيجابية إلى أبعد قدر، أي أنها إيجابية بلا حدود. ولذلك قال المسيح عن نفسه انه هو «الحياة». إذ لا يوجد بين درجتي الحقيقة تشابه وحَسْبُ، وإنما يوجد تضاد Inversion كالذي رأيناه: إن كان الفردوس حياة لأن نموذجه الإلهي حياة؛ وإن كانت الأرض، لنفس السبب، تحوي هي أيضاً نمطاً معيناً من الحياة، ـ نمطاً تكون فيه الحياة السماوية، ومن باب أولى الحياة الإلهية، نموذجه الأصلي، ـ كان العكس

(1) لو كان الأمر على خلاف ذلك لتعيّن علينا أن نسلّم بأن «الابن» يعلم أشياء يجهلها «الآب»؛ وهذا سخف.

(2) كلمة «كافر» هنا لها معنى «الدنيوي» لا «الوثني».

(3) حرفياً «الغياب» disparsition.

صحيحاً أيضاً: الحالة الأرضية، بمقدار ما هي وميض شاحب من السماء، هي أيضاً موت، أولاً الحالة الأرضية بالنسبة إلى السماء، ثم الأولى (الأرض) كالأخرى (السماء) بالنسبة إلى الله. ذلك أن الله ان كان هو «الحي»، فلا يمكن كائناً أن يكون خارجه.

إن مسألة الـ «نرفانا»، من حيث هذه تمثل عبوراً من الدنيا إلى الحقيقة الإلهية أو من التجلّي إلى المبدأ، تستثير مشكلة[1] المداومة ـ أو الانقطاع ـ بين النسبي والمطلق. فمذهب الحلول، وهو فلسفة غربية، يسلّم بالمداومة، طبعاً «إنطلاقاً من الأسفل»، بحيث يرتد في الحقيقة إلى نوع من الإلحاد الذي يزيّن العالم باسم «الله». مهما يكن من أمر، هناك نوع من الحلول ينطوي على نوع من الإلهية Théisme الفضفاضة، نجده عند اللاهوتيين «الليبراليين»، أو عند الهندوس الذين تثقفوا على الغرب الذين يستخلصون من رمزية كتبهم المقدسة تبسيطات فادحة. هذه المداومة أو الاستمرارية المفترضة بين الله والعالم، كما يفهمونها، لا تتفق بداهةً مع أي حقيقة. إذ لو كان الأمر على ما يذهبون اليه، لما أمكن أن يكون ثمة انقطاع في العالم. والحال ان الانقطاع الذي نشهده في كل مكان لا يمكنه أن يكون إلا انعكاساً للانقطاع الذي يفصل التجلي عن المبدأ أو العالم عن الله، والذي لا يلغيه إلا إرجاع انطولوجي ـ أو روحي ـ للتجلي إلى مبدئه أو العالم إلى الله، أو بإشعاع فائق للطبيعة من المبدأ في نظام التجلي. في الحقيقة، يوجد في نفس الوقت انقطاع ومداومة بين النسبي والمطلق؛ أي مداومة في إنقطاع و، تحت علاقة معينة، انقطاع في مداومة. غني عن البيان ان الانقطاع لا يمكن فهمه الا من وجهة نظر الوهم، ـ وجهة نظر كل مخلوق بما هي كذلك، ـ ما دام لا يوجد شيء في «الحقيقة» يمكنه أن ينقطع عن هذه «الحقيقة». فالانقطاع، تبعاً لذلك، إنما أعطاه التجلّي نفسه، وهو يتواحد بمعنى معين مع هذا الأخير.

أما المداومة في الانقطاع فما هي غير حضور المبدأ في التجلي، بحسب أنماط مخصوصة، لأن «براهما ليس في العالم»؛ معنى هذا أنه لا يوجد

---

(1) نريد بـ «المشكلة» مسألة لا يمكن حلها بالعقل في غياب معطيات معينة، ذات صلة إما بـ «الوحي»، Révélation، أو بـ «Intellection» (العقل غير الخطابي).

باعتباره براهما، بل بما هو انعكاس، أي «ساتوا» و«بودهي» (التجلي الوجودي والعقلي للـ «روح القدس») ـ وهما الاصطلاحان اللذان يقابلهما في التصوف «النور» و«الروح» ـ وتجلياتهما الخاصة، من مثل «اواطارا» و«يوغي»، أي التأثيرات الروحية ـ كتأثيرات الحضور الافخارستي على سبيل المثال ـ على نحو عمومي تماماً. هذه الحقائق، على الرغم من أنها في نظام كوني اضطراراً، إلا أنها هي «براهما» ـ أو «الله» ـ تحت علاقة الوحدة الجوهرية identité essentielle. فالنور ليس هو الشمس، لكنه يتواحد بها جوهرياً ويمثل حضور الشمس على الأرض. هنا أيضاً إنقطاع في المداومة في نفس الوقت، من حيث أن المداومة الجوهرية لا يمكنها أبداً أن تبطل الانقطاع بين المبدأ والتجلي، لأن هذا الانقطاع يقوم بمعزل عن المداومة الملاحظة، على حين أن المداومة تفترض وجود الله في العالم الخارجي، وبالتالي الانقطاع. يمكن أن توجد الشمس من غير الأرض، لكن النور لا يمكن أن يوجد من غير الشمس. «الحقيقة» مستقلة عن الوهم، لكن ان يوجد هذا مرتبطاً تكاملياً مع الحقيقة لا يبطل أبداً المفارقة المطلقة لهذه الأخيرة.

يقول شري راماكرشنا: «في المطلق لا أكون أنا، ولا تكون أنت، ولا يكون براهما (في تعيّنه الشخصي)، لأن المطلق وراء كل كلام وفكر. لكن ما دام يوجد شيء خارج نفسي (أي ما دمت أجد نفسي على صعيد الوعي الفردي)، يتعيّن عليّ أن أعبد براهما في حدود عقلي، كشيء موجود خارج نفسي». ـ ان يستطيع الروحي، بعد بلوغه النرفانا، العودة إلى حالته الفردية، وأن يظل يحافظ بالتوازي على وحدته العليا[1]، لدليل على أن الفناء ليس يعني العدم، إذ لا شيء موجوداً يمكن أن ينقطع عن الوجود.

نسمع أحياناً سؤالاً يطرح حول معرفة كيف يتوافق ظهور حسّي أو فعالية على الأرض لكائن يمتلك القدسية العليا ـ القديسة مريم على سبيل المثال ـ مع حالته المتعلقة بما بعد الموت، من حيث هي حالة إلهية، وراء كل تعيّن فردي وبالتالي وراء كل صورة. على ذلك نجيب، أولاً ان القداسة هي الانمحاء في

(1) لو كانت الـ «نرفانا» عدماً، لما أمكننا تفسير كيف يعود كائن مثل بوذا إلى وعيه البشري بعد الحالات الشهودية الصرفة، ويستطيع أن يحتفظ بهذه الحالة النرفانية الصرفة على نحو دائم، وهو في حالة الوعي الأرضي.

النموذج الأول الكوني: فالعذراء، بما هي قديسة، لا يمكنها إلا أن تتواحد مع مثال إلهي هي منه انعكاس على الأرض. هذا المثال الإلهي هو قبل كل شيء مظهر أو اسم من أسماء الله. ويمكن القول تبعاً لذلك أن العذراء، في حقيقتها أو في معرفتها العليا، هي هذا المظهر الإلهي نفسه. لكن، لهذا المظهر اضطراراً انعكاس أول في النظام الكوني أو المخلوق: انه «الروح» الميططرون في القبالا، أو كبار الملائكة في العقيدة الإسلامية، والـ «تريمورتي» الهندوكية، أو على نحو أخص، ما دام الأمر يتعلق بالعذراء، الجانب المؤنث والنافع من الـ «تريمورتي». فإذاً ان «لاكشمي»، القابعة في ذروة كل العوالم، هي الأثر المباشر للخير والجمال الإلهيين. ومن هذا الأثر تستمد كل الجمالات والخيرات المخلوقة وجودها، أو بعبارة أخرى، انه من خلال هذا الأثر يرسل الله جماله وخيره إلى العالم.

السيدة مريم العذراء هي إذاً ـ فيما يمكن أن ندعوه حالتها بعد الموت بالإشارة إلى وجودها البشري ـ مخلوقة وغير مخلوقة في وقت واحد، مهما كانت التحديدات التي يفرضها على نفسه هنا اللاهوت الظاهري لأسباب تتعلق بالمناسبة (التاريخية)، التي لا نرى أخذها بالحسبان ما دامت وجهة نظرنا باطنية. مهما يكن من أمر، حتى حين لا تستطيع الظاهرية، بدون أن تدخل في تناقضات لا حلّ لها، أن تعترف بحقيقة السيدة مريم الإلهية، وتعترف بها مع ذلك ضِمناً على الأقل، مثلاً عندما تعرّف العذراء بأنها «الفادية بالاشتراك» corédemptrice، و«أم الله»، و«زوجة الروح القدس». لكنها تستطيع أن تعترف، بدون أن تتعرّض لخطر الصيغ التي تؤذي السمع، بأن العذراء مخلوقة قبل خلق الخلق، وهذا يعني أنها متواحدة بالروح الكوني منظوراً اليه على نحو أخص في وظيفته المؤنثة، الأمومية الخيّرة.

هذا الأثر الإلهي في التجلّي فوق الصوري أو النوريّ يضم أيضاً، بفضل الانعكاس الكوني، أثراً نفسياً ـ أو بالأحرى، نفسياً ـ فيزيائياً، ما دام الجسماني يمكنه دائماً أن يخرج وأن يمتصه النفساني الذي ليس الجسماني إلا نمطاً منه في التحليل الأخير. وهذا الأثر ما هو إلا السيدة مريم في هيئتها البشرية. وإنه لمن أجل هذا كانت النماذج الكونية الأولى، عندما تتجلى في جزء من البشرية التي من أجلها عاشت السيدة مريم على الأرض؛ إن هذه النماذج تفعل ذلك

في الصورة النفسية[1]، وبالتالي الفردية والبشرية، للسيدة العذراء. هذه الصورة يمكنها دائماً أن تمتصها نماذجها الأولى[2] كما تمتص النفسُ الجسد، وكالنموذج الأولي المخلوق ـ الـ «روح» في وظيفته الرحمانية ـ يمكن أن يمتصه نموذجه الأوليّ غير المخلوق، الذي هو الجمال والغبطة والرحمة الإلهية التي لا نهاية لها.

(1) في أجزاء أخرى من البشرية الأرضية سوف يأخذ نفسُ النموذج الأصلي ـ الإلهي والملائكي في آن ـ الصور التي تناسب محيطها، وسوف يظهر في أكثر الأحيان في هيئة إمرأة جميلة، مثلما هو الحال في ظهورات الـ «شكيناه» في اليهودية، و«دورغا Durgâ» (الأم) في الهندوكية و«كوان ـ ين» أو «تارا» في الشرق الأقصى. كذلك في مأثورات الهنود من السيوكس، الـ «كالوميت» Calumet ـ أداة مقدسة بامتياز ـ يُؤتى بها من السماء «ابتيزان ـ ون» Ptesan-Win؛ فتاة سماوية رائعة الجمال، رداؤها الأبيض. لكن المبدأ الرحيم قد يتخذ أيضاً ـ عندما يكون هناك تشبيه مقلوب غير مُوازٍ ـ صورة مذكرة، مثلاً صورة كرشنا أو صورة بودهي ـ ساتوا افالو كيتشاوأرا ـ وهي تتماثل إلى هذا مع كوان ـ ين، «الإلاهة الرحمة» في البوذية الصينية، ـ أو أيضاً، في الإسلام، صورة النبي الذي «الرحمة» من أسمائه. ولا نَنْسَ أن نضيف أن ظهورات أو تجليات الرحمة هذه تتخذ أحياناً مظهراً رهيباً، مرتبطاً بمظهر الطهر ـ عوداً إلى القديسة العذراء، يمكننا أن نقرأ ما يلي: هي شريكة في الخلود مع الله، وإلا لكان في العالم كمالات يفتقر إليها الخالق. لها جانبان: أولهما بوصفها «قواماً وجودياً» أو، «ماتيريا بريما» (البراكريتي الإلهية في الهندوكية)، وثانياً بوصفها «صفة إلهية» (وبالتالي مظهر «بوروشا»، المبدأ المذكر من الفعل الخالق)، أو بوصفها «إسماً إلهياً»؛ هكذا هي «الجمال الإلهي» و«الطهر الإلهي» والرحمة الإلهية؛ لكنها أيضاً، لنفس السبب ومن باب أولى، ماثلة في الروح الإلهي المتجلي أو المخلوق، التي هي منه الجمال الرحيم، لكنها أيضاً، الطهر الشديد. أخيراً، يتجسد الجمال الرحيم في مريم ـ وفي هيئات بشرية أخرى، يصبح «الواحد» متعدداً بالضرورة عندما يتجلى على الصعيد الصوري، وإلا قضى على هذا الصعيد ـ ويمكنه أن يظهر بفضل صورته الفردية والنفسية، حتى على الصعيد الجسماني.

(2) وضعناها بصيغة الجمع لأن كل كمال يستمد من نموذجين أوليين، أحدهما كوني أو ملائكي، والثاني إلهي.

المحتويات

1996 / 1 / 540